LIBRARY OF PRINCETON
JUN 2 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/cienciayfe1141cole

2 AP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

CIENCIA Y FE

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 19 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

SUMARIO

ARTICULOS: Directrices pontificias para la psicoterapia (*Alejandro Roldán, S. I.*) - La interioridad en el diálogo agustiniano «Del Orden» (*Ismael Quiles, S. I.*) - La filosofía inglesa contemporánea (II) (*Frederick C. Copleston, S. I.*). — NOTAS Y DISCUSIONES: La belleza trascendental (*Miguel Pico*). — NECROLOGIA: El R. P. Juan Rosanas, S. I. — RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS. — FICHERO DE REVISTAS.

AÑO XI Enero-Junio 1955 Nos. 41-42

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

AÑO XI Enero-Junio 1955 Nos. 41-42

INDICE

ARTICULOS:

Directrices pontificias para la psicoterapia. - Por Alejandro Roldán, S. I. 7

La interioridad en el diálogo agustiniano «Del Orden». - Por Ismael Quiles, S. I. 75

La filosofía inglesa contemporánea (II). - Por Frederick Copleston, S. I. 95

NOTAS Y DISCUSIONES:

La belleza trascendental. - Por Miguel Pico 109

NECROLOGIA:

R. P. Juan Rosanas, S. I. 115

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (*BASOR*): Supplementary Studies, nn. 2-3, 5-6, 10-12, 15-16 (J. Mejía); *Walter Brüning*: Der Gesetzesbegriff im Positivismus der Wiener Schule (I. Quiles); *Heimo Dolch*: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik (R. Hasche); *J. Huby*: L'Evangile et les Évangiles (J. I. Vicentini); *A. Caturelli*: El pensamiento de Mamerto Esquiú (I. Quiles); *B. Aybar*: El realismo intuitivo (I. Quiles); *J. Hirschberger*: Historia de la Filosofía (I. Quiles); *M. De Corte*: Ensayo sobre el fin de nuestra civilización (I. Quiles); *L. A. Schökel*: Pedagogía de la comprensión (P. M. Fuentes); *A. Valensin*: Le Christianisme de Dante (F. Storni); *R. Bertrand-Serret*: Le mythe marxiste des «Classes» (S. Castellano); *F. Montilla*: Influencia de la educación en la vida sobrenatural (G. A. Casas); *J. A. Ortiz*: Casadas (J. C. Pangrazi).

FICHERO DE REVISTAS.

LIBROS RECIBIDOS.

DIRECTRICES PONTIFICIAS PARA LA PSICOTERAPIA

Comentario desde el punto de vista psicológico [1] al Discurso de S. S. Pío XII a los asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica.

Por ALEJANDRO ROLDAN, S. J. — San Cugat del Vallés (Barcelona)

I. INTRODUCCION

CONCEPCIONES FILOSOFICAS SOBRE EL HOMBRE

1. *Situando la alocución pontificia.*

El 13 de abril de 1953 dirigía Pío XII su paternal palabra a los asistentes al V Congreso católico internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica, con ocasión de su clausura. La importancia de las direcciones pontificias en esta rama de la ciencia justifica el que les dediquemos siquiera un breve comentario desde el punto de vista psicológico.

Ante todo, situemos la primera intervención del Papa en los congresos católicos de psicoterapia. La historia de éstos es conocida. En el Congreso Internacional de Higiene Mental de Londres (1948) un grupo de congresistas católicos, al darse cuenta, por un lado, de que el ambiente doctrinal del Congreso estaba sumergido en una mentalidad ajena y aún opuesta, en algunos puntos, a la católica y al ver, por otro, que el verdadero avance de la Psicología Profunda no tiene nada que ver con esa mentalidad materialista, decidieron reunirse aparte para discutir temas que les interesaban como psiquiatras y como católicos. Fué el día de la Asunción de la Virgen y la reunión se tuvo al salir de la Catedral de Westminster, donde habían asistido a la Misa solemne. Así nació la idea de estos congresos católicos, cuyos organizadores principales fueron el Rdo. P. Leycester King, S. I.

[1] Resumen de las lecciones tenidas en San Cosme y San Damián (Barcelona) los días 5, 12, 19, 26 de Noviembre, y 3 de Diciembre de 1953.

(Profesor de Psicología en la Universidad de Oxford y en el Colegio Máximo que la Compañía de Jesús tiene en Heythrop)[2] y Mme. Maryse Choisy (Directora de la revista «Psyché», de Psicoanálisis). El primer congreso se reunió en el monasterio benedictino del Bec (Francia) en la Pascua de 1949. Su título fué: «Primer Congreso Internacional de Psiquiatras y Psicoterapeutas analíticos y de Psicoterapeutas católicos». No hubo tema fijo. El matiz general fué dado por Maryse Choisy, secretaria del Congreso, cuyo intento fué siempre el de cristianizar el psicoanálisis freudiano. Pero pronto se vió que una buena mayoría de los 47 asistentes tenía más bien una actitud crítica ante el psicoanálisis y, naturalmente, rechazaban cuanto en Freud se oponía, o podía oponerse, al cristianismo. El segundo Congreso se reunió al año siguiente (1950) en la Casa de Ejercicios «Le Chatelard», en las afueras de Lyon. Su tema fué: «*Problemas de la responsabilidad y libertad en Psicoterapia*». El tercero se tuvo en Londres (1951). En él se estudió «*El condicionamiento psicosomático al servicio de la integración cristiana de la persona*». El cuarto (1952) eligió a Amersfoort (Holanda) como sede, y dedicó sus trabajos al tema: «*El amor*». Y el quinto, en fin, se celebró en Roma (1953) bajo la presidencia de honor del Rdo. P. A. Gemelli. El tema de estudio del congreso fué: «*Las diversas psicoterapias y el hombre en su condición actual*». Los congresistas pertenecientes a 16 naciones, muestran deseos de ser recibidos por el Papa y éste acepta.

2. *Finalidad de la alocución pontificia.*

El motivo inmediato de la alocución se dice expresamente:

«Es menester —advierte el mismo Papa a los cultivadores de estas ciencias psicológicas— que la Psicoterapia teórica y práctica tenga presente, tanto la una como la otra, que no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral».

No se trata de intervenciones del Papa en temas estrictamente científicos, cuestiones éstas que «son cosa de vuestra competencia» (en frase de Pío XII); sino de zonas de interferencia entre la ciencia y la fe, en las que la Iglesia tiene algo que decir.

[2] El P. Leicester King presidió el 2.º, 3.º y 4.º de estos Congresos, y murió recientemente en Estados Unidos (a donde había ido a dar un ciclo de conferencias) como consecuencia de un accidente de coche.

Pero nos interesa señalar un motivo más general de estas intervenciones pontificias: la nueva y acertada táctica que sigue ahora la Iglesia en las cuestiones doctrinales. Hoy día en que el ritmo del progreso científico es tan acelerado, y el intercambio de ideas entre las naciones cultas tan rápido, que no sólo los verdaderos adelantos científicos, sino también las desviaciones y errores se extienden con pavorosa instantaneidad, se impone una nueva táctica como la adoptada por el actual Pontífice. No puede ya esperarse a condenar un error —de irreparables daños— con una Encíclica solemne, que por razones diversas no pueden prodigarse demasiado; es preciso que el vigía de la nave de Pedro dé frecuentes voces de alerta desde la atalaya del Vaticano, señalando las direcciones erróneas que ya apuntan tímidamente, pero que pueden con el tiempo desembocar en catástrofes doctrinales. Es preferible, sin duda, prevenir el error que esperar demasiado y tener al fin que condenarlo solemnemente.

En esta alocución quiere el Papa completar las normas que había dado (13 de septiembre de 1952) a los miembros del Primer Congreso de Histopatología del Sistema Nervioso. Había allí indicado los límites que impone la moral a los nuevos métodos de investigación y tratamiento[3]: «Nos querríamos hoy completarlo con algunas consideraciones... Tenemos intención de indicar la actitud fundamental que se impone al psicólogo y psicoterapeuta cristiano». Esta actitud la sintetiza el Papa en cuatro fórmulas, que tienen en cuenta las tres relaciones fundamentales del hombre (consigo, con sus semejantes, con Dios), y que de un modo positivo señalan otras tantas concepciones desenfocadas respecto del mismo. Las dos primeras cuestiones tratan de *Psicología Personal* (relaciones del hombre consigo mismo):

1. «*El hombre como unidad y totalidad psíquica*», con lo que se excluye una consideración *parcial* del hombre, que intenta reducirlo a la zona de los instintos, con graves consecuencias para la libertad y dignidad humana;

2. «*El hombre como unidad estructurada*», con lo que se quiere eliminar una consideración *exclusivamente concreta* del hombre, que anule toda ciencia psicológica, válida siempre y para todos los hombres. La tercera cuestión trata

[3] AAS, 1952, 779-789.

de *Psicología Social* (relación del hombre con sus semejantes), y quiere apuntar a dos errores —uno por defecto y otro por exceso— en la consideración de «*El hombre como unidad social*». Y, en fin, el cuarto tema es de *Psicología Trascendente* (relación del hombre con Dios) y alude a la concepción materialista que pretende olvidar que el hombre es una «*unidad trascendente que tiende hacia Dios*».

Como en el fondo de las desviaciones doctrinales señaladas por el Papa se encierra una concepción filosófica de la persona humana, y como la «actitud fundamental que se impone al psicólogo y psicoterapeuta cristiano» frente al hombre, importa también la suya; creemos que el mejor comentario a las palabras introductorias del Papa, será esbozar esquemáticamente las principales concepciones antropológicas que han surgido a lo largo de la Historia de la Filosofía. Interesan, sobre todo, para entender las palabras del Papa, la antropología psicoanalista y existencialista; pero quedarán mejor enmarcadas dentro de un breve diseño histórico más general.

3. *Principales concepciones antropológicas.*

El estudio filosófico de un ser implica el de sus causas últimas; éstas le dan la última determinación y, por ende, le hacen inteligible y definible.

EXPLICACION DE TERMINOS

1. *Causas intrínsecas.* = Las que se unen íntimamente en un todo, como parte determinante y parte determinable. En nuestro caso: alma (elemento determinante) y cuerpo (elemento determinable).

2. *Causa eficiente* = La que da el ser al efecto colocándole en el orden de la existencia, o, al menos, de «tal» existencia. El alma es creada inmediatamente por Dios, y el cuerpo es producido por los padres. Más éstos, por determinar con su acción —como causa moral[4]— la creación del alma por Dios, son verdadera causa del todo (engendran al hijo).

3. *Causa ejemplar* = El modelo que la causa eficiente imita en la producción del efecto. El ejemplar del «alma» humana es la esencia de Dios en su vida

[4] El alma de los hijos la crea *sólo* Dios. Pero los padres, al poner las condiciones de la generación, mueven a Dios —conforme a la ley que El mismo estableció— a que cree el alma de los hijos y la infunda en el cuerpo. Por eso, aunque en el orden físico son causa de una mínima e insignificante parte del hijo (el cuerpo), en el orden de la causalidad moral lo son de la parte principal (el alma) y aun del todo.

íntima; y el del «hombre» es Cristo (tipo ideal que presidió la creación del universo).

4. *Causa final* = Destino a que el efecto se orienta. Tratando del «alma» es su inmortalidad esencial y funcional; tratando del «hombre» nos dice la revelación (la filosofía lo ignora), que es el gozo perpetuo de Dios por su conocimiento y amor.

I. CICLO FILOSOFICO-EMPIRICO (Edad Antigua y Media)

El primer problema que comienza sobre todo a interesar es el de las relaciones entre alma y cuerpo.

PLATON

1. *Causas intrínsecas.* El alma humana es sustancia completa (*ousía*) y por lo mismo desligada totalmente en su ser del cuerpo; preexiste a éste y se halla encarcelada en él por una culpa (aunque nada cierto aparece en Platón sobre ella). La muerte es, pues, la liberación del alma y vuelta a la patria. El hombre es, en esta concepción, un ser extraño al mundo; a modo de habitante de otros astros que cae en la tierra como un bólido y en ella se siente extraño. Con todo, una evolución se inicia en el pensamiento de Platón que será aprovechada por su discípulo Aristóteles. Al fin admite tres almas: una racional (*nous*) que localiza en la cabeza; otra irascible (*thymos*) que coloca en el pecho; y otra concupiscible (*epithymía*) que radica en el vientre. Aunque con esto no hay variación sustancial en la idea clásica platónica, ya parece de este modo ligarse algo más el alma al cuerpo.

2. *Causa eficiente.* El problema del origen y fin del alma está envuelto en oscuridades. El alma es espiritual y fué creada desde el principio junto con las almas de los astros inmortales; aunque no aparece claro si fué creada inmediatamente por Dios o por un demiurgo.

3. *Causa ejemplar.* La idea de causa ejemplar aplicada al hombre aparece por primera vez en Platón con un sentido diverso del que posteriormente le dará Santo Tomás. En efecto, la idea del Bien la reviste Platón de los atributos divinos, haciéndola causa eficiente, ejemplar y final de toda realidad; pero

no podía Platón darle a estas palabras el sentido pleno que tendrán en la Filosofía Cristiana.

4. *Causa final.* El alma es inmortal (aunque los argumentos en que basa Platón esta verdad no prueban). Queda, con todo, empañado el alto destino del hombre por algo menos digno de él. El premio, o castigo, no lo recibe el hombre enseguida después de la muerte, sino que debe mediar la *transmigración,* por la que el alma de los buenos debe pasar al cuerpo de otro hombre; la de los menos buenos, al de una mujer; y la de los malos, al de un animal.

En conjunto, pues, la concepción antropológica de Platón es más bien triste, y su excesivo espiritualismo queda ahogado por un fondo de pesimismo. La vida es siempre permanencia en una cárcel, y la prueba que ella importa se realiza en un estado de violencia, en que el alma se siente ajena a cuanto le rodea. El mismo premio sólo puede alcanzarse tras un paso denigrante como la transmigración.

ARISTOTELES

1. *Causas intrínsecas.* Hoy se sabe, después de los estudios de Jaeger, Nuyens y otros, que la antropología de Aristóteles pasó sucesivamente por un período platónico, mecanicista e hilemórfico. Lo que hizo evolucionar al Estagirita y apartarse de su Maestro, fué la observación directa de la naturaleza. En su destierro de Asia Menor comenzó sus admirables estudios de Historia Natural. Cayó en la cuenta de los parecidos y diferencias del hombre con los demás animales, deduciendo de ahí que no era aquel un ser extraño en el mundo.

«Entre los seres vivientes —dice en su Historia de los Animales— unos tienen pies y otros no. De los que los tienen, unos tienen dos, como el hombre y el pájaro... o bien cuatro, por ejemplo, el lagarto y el perro, o bien más aún, como la escolopendra y la abeja» [5]. «De todos los seres vivientes que tienen orejas, el hombre es el único que no puede mover esos órganos» [6]. «En relación con su talla, el hombre es de todos los seres vivientes, aquel cuyos ojos están más próximos uno a otro» [7].

[5] *Hist. An.,* I, 5, 489 b 19-22
[6] *Hist. An.,* I, 11, 492 a 23-24
[7] *Hist. An.,* I, 16, 494 b 15-16.

De ahí comenzó a querer dar una explicación unitaria al problema de los seres vivientes, y aplicó al hombre la teoría hilemórfica. El alma es la forma y el cuerpo la materia: dos mitades que se unen íntimamente para formar un todo. La coordinación de la espiritualidad con su carácter de forma del cuerpo (unida intrínsecamente a él), no parece la viese el Estagirita con toda claridad. Su concepción del acto y la potencia aplicada al compuesto humano fué genial; pero quedaba a Santo Tomás el mérito de haberla librado de todas sus oscuridades.

2 y 3. *Causa eficiente y ejemplar.* Nada sabe Aristóteles de un Dios creador, y, por eso, el origen del alma humana no queda en sus escritos muy definido. Por idéntica razón la ejemplaridad aplicada al hombre cae fuera de la mentalidad aristotélica.

4. *Causa final.* El destino final del hombre y su dignidad quedan un tanto empañados con sombras. Falta en la antropología aristotélica un Dios remunerador; y sin una sanción suprema del orden moral, la ética resulta racionalista y seca. El Cardenal Ceferino González dijo de la filosofía de Aristóteles que es un edificio monumental sin techo, o una estatua de Fidias sin ojos. Por otra parte, la persona humana queda algo maltrecha en su dignidad: la esclavitud es natural (aunque conviene dar libertad a los esclavos pasado un tiempo); los débiles deben morir (¡no son tan nuevas algunas ideas del racismo!); la mujer tiene igual cometido que el hombre, etc...

Resumiendo: aunque la visión antropológica de Aristóteles es más conforme a la realidad que la platónica, no logra divisar toda la grandeza de la persona humana. El hombre aristotélico no sabe exactamente de dónde viene ni a dónde va. Está en el mundo como en su centro (contra Platón), pero sin esperar un más allá definido, que le levante a mayores alturas y oriente como brújula todo su dinamismo.

SANTO TOMAS.

1. *Causas intrínsecas.* La connaturalidad de la unión entre alma y cuerpo, defendida por el Estagirita, cobra en el Angélico un sentido pleno. No sólo es el alma la forma del cuerpo; tan

adaptados están ambos componentes y tan hechos uno para el otro, que los dos (no sólo el cuerpo) se benefician en la unión. Más aún, la razón última de que el alma se una al cuerpo es, precisamente, para poder ejercer su operación característica. Sin aquél, el alma sería absolutamente incapaz de conocer las esencias materiales [8]. Es cierto que el objeto formal del entendimiento es el «ser» en toda su amplitud; pero su objeto propio y adecuado en esta vida es la esencia de lo material, para conocer lo cual se requiere la cooperación de la materia en el orden intencional.

El hilemorfismo crea una zona intermedia entre alma y cuerpo —desconocida de Platón y más tarde de Descartes— que es riquísima en contenido dinámico; parte de la cual (instintos, pasiones, emociones...) será explotada más tarde por Freud y el Psicoanálisis. Una comparación esquemática del hombre platónico (que en este punto concreto viene a ser el cartesiano) con el hombre hilemórfico, nos daría cuenta de la importancia del descubrimiento de Aristóteles perfeccionado por Santo Tomás.

El esquema del hombre platónico y cartesiano no requiere explicación. Alma y cuerpo se unen extrínsecamente como el marinero a la nave que conduce, o como el caballero a su caballo. Las funciones no deben representarse como distintas del alma, pues para Descartes la esencia del alma es el pensamiento.

Haciendo ahora un análisis [9] funcional o dinámico del hombre hilemórfico, podemos distinguir tres funciones: *conocimiento, tendencia y sentimiento* [10], y cuatro estratos o zonas: *racional,*

[8] Santo Tomás da a esta dirección de Aristóteles (es decir, que el alma se une al cuerpo para conocer) una interpretación extrema, pero no la única posible. Para Escoto, por ejemplo, el alma también se une al cuerpo para conocer, pero sólo *de hecho* (no *de derecho,* como para el Angélico), de suerte que el alma separada podría conocer el singular material en absoluto sin la cooperación del cuerpo.

[9] Con esto queda dicho que la realidad no se da como en el esquema, pues las funciones siempre se funden en un todo orgánico y personal. Ayuda, con todo, el esquematismo del análisis para comprender la síntesis compleja de lo real.

[10] Propiamente para Santo Tomás y, en general, los autores antiguos de la Escuela, las funciones son dos, pues el sentimiento se reduce a la tendencia; pero la neo-escolástica —siguiendo la tradición de incorporar a la filosofía cristiana las verdaderas aportaciones de la filosofía moderna— ha dado al sentimiento individualidad propia e irreductible, conforme a la corriente iniciada por Tetens.

sensitiva (que comprende la zona de las sensaciones «periféricas» y la de las sensaciones «centrales»), *vegetativa y corporal.*

El conocimiento [11] es función captadora de la verdad [12] y tiene una dirección centrípeta (del objeto a la facultad); la tendencia sigue al conocimiento y es de sentido centrífugo (de la facultad del objeto); el sentimiento, en fin, sigue al concimiento y tendencia, y tiene una dirección circular (de la facultad al objeto en cuanto poseído ya por la facultad cognoscitivo o tendencial).

La superioridad del esquema del hombre hilemórfico sobre el platónico-cartesiano parece evidente. Para Platón, lo mismo que para Descartes, el hombre se reduce al alma (zona superior del hombre hilemórfico), con lo que se ha suprimido la zona de los instintos, emociones y pasiones, que tanta importancia tendrán en el Psicoanálisis. Al hacer pasar Descartes la zona sensitiva a la racional (quitándola del compuesto) la ha despojado de toda su fuerza dinámica. Más aún, en el esquema cartesiano no tienen cabida propia las nociones de biotipo y temperamento; en el esquema hilemórfico, en cambio, la zona vegetativa es la propia del Biotipo; la sensitiva, del Temperamento; y la racional, del Carácter. Es evidente la riqueza de contenido de este esquema [13], que todavía será perfeccionado por la neoescolástica al asimilar las aportaciones del Psicoanálisis.

Tratando del hombre, la concepción hilemórfica de la Escuela, lejos de haber pasado de moda, es la única que resiste hoy a la crítica, y a la que se orienta abiertamente gran parte de la medicina en nuestros días:

[11] Columna central en el esquema, y que sólo se da en la zona racional y sensitiva.

[12] La única vía de comunicación directa con el mundo exterior es la línea cognoscitiva. La filosofía postkantiana, fiel a la dirección de su maestro que declaró fracasada la razón e imposible la metafísica, ha intentado comunicarse directamente con el mundo real por vía volitiva (Fichte...) o emocional (Max Scheler...); intuiciones irracionales, que no pueden ser el fundamento del conocimiento científico.

[13] Todavía en la concepción *cristiana* del hombre caben otras funciones (conocimiento, tendencia y sentimiento) ejercidas por el alma con ayuda de la gracia: una sobrenaturaleza que eleva los actos de la zona racional a un orden superior.

«En la Medicina actual —nos dice López Ibor [16]— no se ha valorado suficientemente la fórmula escolástica de la *Unidad sustancial de cuerpo y alma.* No me refiero ahora, ni es éste el lugar, a sus razones filosóficas, sino a su valor empírico. Afirma... la unidad y la totalidad del ser... Pero no es esto sólo; el cuerpo y el alma se comportan como la materia y la forma en sentido aristotélico».

2. *Causa eficiente.* El alma es creada inmediatamente por Dios (no desde un principio), cuando la materia está dispuesta por la acción de los padres.

3. *Causa ejemplar.* Es idea privativa de la filosofía cristiana el ver en el alma un reflejo de las perfecciones de Dios. La dignidad del hombre es grande, pues su alma racional ha sido hecha a imagen y semejanza de la esencia divina. Si recurrimos ya a ideas teológicas, podemos ver, incluso, en el dinamismo anímico (memoria intelectiva - entendimiento - voluntad) un eco lejano de los latidos de la vida divina en la «generación» del Verbo (por vía de conocimiento) y la «espiración» del Espíritu Santo (por vía de amor). No puede llegarse más alto en la dignidad de la naturaleza humana.

4. *Causa final.* El destino del alma inmortal es el gozo en la posesión de Dios por su conocimiento y amor; en lo cual está, a la vez, la máxima gloria de Dios, tanto objetiva como formal.

En una palabra, la concepción filosófica y, a la vez, cristiana del hombre, llegó con el Angélico a su ápice. Quedan perfiles minúsculos que la neo-escolástica elaborará y colocará como adornos en la construcción antropológica de la Escuela, pero la estructura fundamental queda intacta y sin haber sido superada.

II. CICLO FILOSOFICO-CIENTIFICO (Edad Moderna)

DESCARTES.

1. *Causas intrínsecas.* La esencia del alma es el pensamiento; y la del cuerpo, la extensión. Pero como pensamiento y extensión se oponen, no hay posible unión íntima entre ambos.

[16] LOPEZ IBOR, *Problemas de las enfermedades mentales,* p. 218. Barcelona 1949.

De ahí que la unión entre alma y cuerpo sea meramente extrínseca. El origen del conocimiento científico (universal y necesario) no puede, por lo mismo, partir de los sentidos, por lo que las ideas han de ser innatas. Descartes, forzado por las dificultades que se le opusieron, evolucionó, llegando a concesiones que comprometían su principio fundamental; pero aquí entenderemos a Descartes en su sentido clásico.

2, 3 y 4. *Causa eficiente, ejemplar y final.* No se aparta Descartes de lo tradicional en la Escuela.

La concepción antropológica de Descartes es espiritualista en exceso y viene a imaginar al hombre como un ángel; pero no sube ningún punto nuestra dignidad personal porque decretemos la intrascendencia de nuestro cuerpo. El hacer al hombre a nuestro gusto, pretendiendo ignorar la realidad del mutuo influjo psicosomático y somatopsíquico, no puede ser científico. El cartesianismo está hoy contra los hechos psicológicos y contra la visión unitaria de la persona humana.

No obstante, la importancia de Descartes radica en su *influjo posterior.* Descartes abre la era moderna de la filosofía y marca una doble corriente antropológica, espiritualista una y mecanicista laotra . En la primera se alistan bajo su influjo directo Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke y otros. El influjo indirecto llega hasta Kant y la filosofía postkantiana (aludiremos sólo al Existencialismo). En la segunda se alinean Lamettrie, directamente influenciado; y con influencia indirecta, la Psicología sin alma, el Evolucionismo y el Psicoanálisis. Haremos sólo mención de algunos.

a) *Línea de espiritualismo exagerado.*

KANT.

1. *Causas intrínsecas.* En Kant ninguno de estos problemas antropológicos tiene sentido. La «causa» es una categoría subjetiva. Alma y cuerpo son «sustancias» (categoría) que «existen» (categoría). Su «relación» mutua (nueva categoría) no nos puede decir nada del Yo numénico. El concepto de «alma» sólo tiene valor *negativo* (es decir, sirve para aunar todas las actividades de conciencia). Como todos los fenómenos internos relativos al

Yo nos aparecen bajo la forma del «tiempo» y ésta no conviene a la cosa en sí, por más análisis *a priori* o síntesis *a posteriori* que intentemos hacer, podremos sólo tener noticias del Yo fenoménico. De ahí que todos los argumentos de la Psicología, que quieren decir algo del Yo numenal, sean *paralogismos* para Kant.

2. *Causa eficiente.* Dios no es el principio «eficiente» del mundo y del alma humana, sino sólo un *regulador* o idea; es decir, debemos pensar todas las ideas *como si* procediesen de una causa suprema y perfectísima.

3. *Causa final.* El hombre está destinado a la felicidad. Pero ésta no puede ser causa motiva de sus acciones, ya que sería «inmoral» que el motivo del cumplimiento de la ley fuese distinto de ella (por ejemplo, el premio). Se impone, pues, la moral del «deber por el deber».

Prescindiendo de su aspecto metafísico (que nunca debe omitirse al tratar de Kant), esta concepción antropológica es sombría e inhumana. ¡Proceder *como si* hubiese Dios y tuviésemos un destino inmortal; pero sin saber nada cierto acerca de ello (sólo «postulando» esas verdades)...! Todavía más, proceder con una moral en cierto sentido más estrecha que la cristiana (en cuanto no es posible atender al motivo del premio o castigo), sin fundamento racional evidente, es pedir demasiado a las fuerzas del hombre. Aunque a primera vista pueda deslumbrar esta aparente elevación de miras, si es inhumano y contra la esencia misma del dinamismo psicológico, ya no puede ser digna del hombre, aun por sólo este concepto.

EXISTENCIALISMO (heideggeriano).

1. *Causas intrínsecas.* En una filosofía de exagerado espiritualismo, este problema de las relaciones entre alma y cuerpo, ni se plantea. Ante la tragedia anímica del hombre, el cuerpo no representa nada, ni suscita problemática alguna de interés.

2 y 4. *Causa eficiente y final.* El tema que preocupa casi exclusivamente a Heidegger es el del origen y destino del hombre, centrándose alrededor de él toda su metafísica antropológica. El enfoque filosófico de Heidegger supone una reacción pendular contra el esencialismo exagerado de su maestro Hus-

serl. Este, usando el método fenomenológico, ponía entre paréntesis la existencia para atender a lo que la cosa es en sí; Heidegger, usando el mismo método, analiza la existencia concreta humana, poniendo entre paréntesis su esencia. En último término, la existencia humana se define (después de la primera fase del análisis existencial del *Dasein* o existente humano) como un ser cuya característica fundamental es ESTAR-EN-EL-MUNDO. Pero como (segunda fase del análisis) «estar-en-el-mundo» es lo mismo que ESTAR-EN-EL-TIEMPO, la estructura más íntima del existente humano resulta ser la *temporalidad* o, dicho de otro modo equivalente: el *Dasein* es un SER-PARA-LA-MUERTE. La aprehensión que el *Dasein* tiene de su temporalidad no es un conocimiento intelectual, sino el fruto de una experiencia o estado de ánimo, que consiste en determinada tonalidad afectiva. Se siente *arrojado* al mundo sin haberlo elegido, y se encuentra, sin quererlo, caminando de cara a la muerte. De ahí la *angustia,* por la que el *Dasein* descubre la totalidad del existente [17].

Una respuesta clara al título de este apartado no se atreve a sacarla el mismo Heidegger por lo cruda, pero Sartre no ha tenido dificultad en hacerlo. En la única ontología que parece posible en el existencialismo de Heidegger —fundado sobre la temporalidad del ser— la idea de un ser infinito no tiene cabida (aunque Heidegger ha protestado de esta consecuencia). El ser «finito» se define por un término relativo «*arrojado a*», que está apuntando a la nada. Como se ha notado acertadamente, en esta filosofía el término absurdo a que se llega es, sin ambajes, éste: *Ex nihilo omne ens, qua ens, fit.*

3. *Causa ejemplar.* Según el existencialismo, la esencia es posterior a la existencia. El hombre existe primero y, al vivir, se «proyecta» en el mundo, dándose a sí mismo una esencia determinada. Por eso el «modelo» que da ser al hombre lo elige éste libremente. Hay dos actitudes en la existencia del *Dasein*: una *auténtica,* por la que, mirando éste a la muerte cara a cara,

[17] Los demás seres no se manifiestan al Dasein como existentes sino como instrumentos, o material puesto a disposición del hombre.

crea «proyectos» que den sentido a su vida; otra *inauténtica*, por la que (sin valor para afrontar la perspectiva de la nada) el *Dasein* se refugia en la existencia impersonal del «Se» (Das Man), y sin pensar en la muerte a que está destinado, se forja ídolos como la ciencia, Dios, etc.

Resumiendo. El existencialismo es una concepción trágica y caliginosa del hombre, que encontró el terreno abonado en la postguerra del primer conflicto mundial, y que sigue de actualidad en las condiciones presentes del mundo, pasada la segunda gran guerra. La dignidad que algunos pretenden ver en esa actitud «auténtica» es por completo fingida. Ese hombre arrojado a la existencia y anegado en angustia frente a la nada, da más bien lástima. La actitud auténtica es de angustia desesperanzada, y la inauténtica (vivir inconscientemente) es poco digna del hombre. Es la ilusoria dignidad de un condenado a muerte, que acepta serenamente el suplicio; causará respeto, pero no admiración, ni menos envidia.

b) *Línea de materialismo exagerado.*

EVOLUCIONISMO (materialista).

1. *Causas intrínsecas.* En la concepción antropológica del evolucionismo materialista [18], que niega la existencia del alma espiritual, no cabe ni el planteamiento de este problema.

2, 3 y 4. *Causa eficiente, ejemplar y final.* El hombre tiene su origen en la bestia, de la que procede por transformaciones sucesivas y según leyes férreas de la naturaleza. Su destino es ignorado; la humanidad camina ciegamente hacia un perfeccionamiento indefinido, cuyos límites no pueden hoy preverse. Llegará un día en que el hombre deje de ser lo que es (cambiando su estructura íntima), del mismo modo como alcanzó la meta actual abandonando su ser anterior.

[18] El evolucionismo teísta-finalista no cae en este apartado. Su antropología puede coincidir en todo con la de la Escuela, si bien en la causa parece que habría de poner junto a la esencia divina como modelo del alma, la naturaleza belluina como modelo del cuerpo (a menos que se diga —por el contrario— que es el hombre en su cuerpo, como verdadero microcosmos, la verdadera causa ejemplar inmediata del reino animal, vegetal y mineral).

PSICOANALISIS (freudiano).

1. *Causas intrínsecas.* Tampoco en el ambiente materialista que respira el Psicoanálisis freudiano puede plantearse este problema. A Freud no le interesa más que la causa *eficiente,* y aun ésta limitada a los trastornos de la zona afectiva. El Freudismo no estudia a todo el hombre, ciñéndose casi exclusivamente a los instintos [19].

2. *Causa eficiente.* Consta que Freud quedó vivamente impresionado con la lectura de Darwin; y, efectivamente, si se examina su doctrina desde este punto de vista, se advierte que no es más que la aplicación al orden psíquico de las ideas transformistas. El núcleo primitivo de la persona es el *Ello,* es decir, un manojo de instintos —impulsos biológicos y vitales primitivos— que recibimos al nacer, como un lote hereditario [20]. El Ello, en su contacto con el mundo exterior, produce el *Yo.* La voluntad personal, ante el dualismo provocado por los influjos externos (éticos, religiosos, sociales, etc.), que son contrarios a las apetencias del Ello, se decide por sujetar a éstas y adoptar a aquéllos. El Yo, por consiguiente, es una parte del Ello, que ha quedado modificada por la acción del mundo exterior; es un estadio ulterior de su evolución. Pero hay un conjunto de normas severas de educación y moral que, procedentes del exterior y pasando a través del Yo, llegan al inconsciente, independizándose por completo de la conciencia (del Yo consciente). Se forma entonces el *Super Yo,* que no es, precisamente, un agente físico colocado entre el consciente e inconsciente para ejercer la «censura», sino un conjunto de ideas, sentimientos y emociones, que pueden ser causa de inhibiciones en otros grupos de ideas.

3. *Causa ejemplar.* Así como en el transformismo materialista el ambiente biológico juega un papel decisivo en la estructura que adquiere el viviente, de modo parecido, en el evolucionis-

[19] Por eso Adler, que ve la explicación de las neurosis en causas que afectan a todo el individuo, llamó a su sistema —con más o menos acierto— *Psicología Individual.*

[20] Con él se nos transmite —según esta ideología— el alma de la raza, pueblo, cultura; idea que explotará luego Jung, buscando acercamiento entre los mitos, tradiciones, etc. de los pueblos primitivos, y el contenido psíquico de lo instintivo personal.

mo psíquico que supone el freudismo, el *ambiente psicológico* es de importancia suma para la formación del Yo y del Super-Yo, dando al individuo su peculiar perfil anímico.

4. *Causa final.* No es Freud, sino Adler —uno de los disidentes del psicoanálisis— quien se interesa por la causa final [21]; pero aun éste se ocupa exclusivamente del *finis operantis* (fin que pretende el individuo), no del *finis operis* (fin a que el individuo está destinado). Y aun en el caso que se interesase por él, su concepción materialista no podría aspirar más que a investigar la causa final del individuo «en esta vida».

En conjunto, pues, el freudismo, como antropología, es una visión degradante del hombre, que olvida lo más grande que éste posee, reduciéndolo a un haz de instintos, y, por cierto, de los más bajos. Este juicio, un tanto severo, no recae —como es evidente— sobre el psicoanálisis católico, que pretende depurar el freudismo de todo resabio materialista. Pero, en realidad, la aportación verdadera de Freud a la Psicología —que ha sido muy grande— ha sido ya integrada por la Neoescolástica en la Psicología tradicional, sin necesidad de sumarse al Psicoanálisis. Volveremos en seguida sobre el tema.

CONCEPCIONES ANTROPOLOGICAS EN LA MEDICINA ACTUAL [22]

Cabe también preguntarse cuál es la idea que del hombre tiene la Medicina.

La Medicina no es filosofía, y, por eso, no hay que buscar en ella la resolución de problemas estrictamente filosóficos, como el de las causas últimas; sin embargo, el contacto diario del médico con las intimidades más hondas de la persona (no sólo del cuerpo), hace que se sienta inclinado a filosofar.

1. *Causas intrínsecas.* Se ha dicho siempre que un médico, mientras no se pruebe lo contrario, es cartesiano; pero esa frase cada día va siendo menos verdadera. Y aún hemos visto cómo

[21] Jung recogerá las dos direcciones, atendiendo a la causa eficiente freudiana y a la final adleriana.

[22] Dirigiéndose, sobre todo, a médicos, estas líneas no deben omitirse, aún a riesgo de rozar zona ajena y desconocida.

se reconoce expresamente la actualidad, en Medicina, de la doctrina unitaria que defendió siemper la Escolástica. Desde nuestro punto de vista, interesa la distinción entre Medicina Científica o Somática, y Medicina Psicosomática. La primera da la máxima importancia a lo anatómico, y supone que todo trastorno funcional radica en otro orgánico. La segunda —de la que cada día se oye hablar más— da cabida al alma en la etiología de los trastornos orgánicos. Más aún, dentro de esta segunda, podemos todavía señalar —con un autor— dos corrientes: una es la que alguien ha llamado Medicina Psicosomática Psicogenética (Escuela Americana), que trata solamente de establecer el origen psíquico de ciertas enfermedades, y usa el Psicoanálisis como método; otra, la Medicina de la Persona, que completa el aspecto psicosomático con el somatopsíquico es decir, con la huella que deja en el alma el hecho de sentirse enfermo el cuerpo. Conforme a estas ideas, se ha formulado el Principio de la totalidad: «Toda enfermedad es del compuesto de alma y cuerpo». Será la enfermedad predominantemente somática o psíquica, pero ambos elementos entrarán siempre como concausas.

2 y 3. *Causa eficiente y ejemplar.* Caen fuera del ámbito de la Medicina.

4. *Causa final.* Es interesante advertir cómo, sin tocar el tema del destino del hombre (que es estrictamente filosófico), el aspecto finalista ha brotado espontáneamente de esta visión totalitaria del hombre. Se ha dicho (Weizsäker) que no siempre puede el médico curar al enfermo, pero siempre le puede «comprender» y, dando un paso más, López Ibor ha notado que no sólo debe el médico comprender al enfermo, sino a la enfermedad misma, porque la enfermedad y el dolor tienen un sentido. Pero es éste un sentido que no puede explicarse *totalmente* si se le quiere contener dentro de la naturaleza humana. El dolor —por poner un ejemplo solamente— no es un mero mecanismo defensivo, pues hay dolores agudísimos con causas intrascendentes, como el de muelas; y dolores casi nulos en enfermedades gravísimas, como la tisis y el cáncer. Por eso —he ahí una consecuencia valiente— el sentido pleno del dolor y la enfer-

medad es sólo el sentido cristiano, que entronca de este modo, sin violencia alguna, en la Medicina Antropológica:

«La enfermedad es una ocasión de volver a Dios y conocer la acción de la gracia... El hombre es flaco de memoria. Olvida con demasiada facilidad su condición de *Homo viator*, de hombre itinerante... Si no fuera así yo suscribiría entera y desgarradamente los postulados de los existencialistas. La vida del hombre es un absurdo, algo que está de más. Pero no, no está de más, sino que está para un fin, que nos guía como a los peregrinos medievales el Camino de Santiago. Si a veces olvidamos nuestro camino, o nos perdemos, ahí están las enfermedades y dolores para recordárnoslo. Una enfermedad es algo más que una crisis biográfica; es una crisis existencial, de una existencia que no se agota en sí misma, sino que trasciende» [23].

He aquí por dónde, en la Medicina Antropológica, se han venido a dar cita el Existencialismo y el Psicoanálisis, direcciones extremas (espiritualista una y materialista la otra), que se separaron remotamente en Descartes, y que convergen ahora en la recta doctrina unitaria proclamada por la Escuela. El Existencialismo ateo no entiende el sentido de la vida ni de la enfermedad, y ha de desembocar por fuerza en una cuasi neurosis de angustia ante el horizonte cerrado de la muerte y el dolor; el Psicoanálisis materialista no sabe dar al sufrimiento y dolor humanos otro sentido que el de una anormalidad que debe curarse. Sólo la visión conjunta de ambas vertientes —alma y cuerpo, espíritu y materia— dan la clave del enigma.

Hemos visto rápidamente algunas de las principales concepciones antropológicas. Descendamos ahora a cuatro errores fundamentales, señalados por el Papa, que deben evitar la Psicoterapia y Psicología Profunda, para poder seguir llamándose católicas.

II. EL HOMBRE COMO UNIDAD Y TOTALIDAD PSIQUICA

El primer postulado de una psicoterapia cristiana es la consideración «total» del hombre, no «parcial», sobre todo si con ésta se suprime o ignora la parte más importante del hombre, que es el alma espiritual y su atributo la libertad. No se refie-

[23] LOPEZ IBOR en el Prólogo al libro de P. PLATTNER, *Matrimonios más felices*, Trad. del alemán por F. Soto Yarritu, pp. 14-16. Pamplona, 1953.

re aquí el Papa al craso error de Freud —cuya falsedad es en este punto demasiado patente— sino a una instancia ulterior del Psicoanálisis, que pretende acercarse demasiado desde el campo católico a la mentalidad del maestro, manteniendo alguna de sus posiciones insostenibles.

Para enmarcar mejor esta última teoría sobre la libertad, surgida en el seno del Psicoanálisis, sírvanos como de fondo una comparación de la antropología freudiana con la escolástica, que ponga de manifiesto el carácter parcial y fragmentario de aquélla.

1. *Concepción parcial del hombre según Freud.*

a) *La verdadera aportación de Freud a la Psicología y su error sobre la libertad.* Ya hemos visto brevemente la teoría evolutiva de Darwin aplicada al origen del psiquismo. Añadamos ahora que la negación de la libertad está de hecho ligada, en Freud, a su importante hallazgo del inconsciente. Hasta Freud se creyó siempre que «psíquico» y «consciente» eran sinónimos. Se venía a discurrir de este modo: Consciente es lo que dice referencia al Yo, y por lo mismo es lo «subjetivo» (en oposición a «objetivo»); pero como subjetivo y psíquico parecían convertibles (nada hay más íntimo al sujeto que lo psíquico); luego, consciente y psíquico debían ser equivalentes, lo mismo que inconsciente y no-psíquico. La gran innovación de Freud fué el descubrimiento del inconsciente y la determinación de sus principales leyes. Mostró que en el sueño y la hipnosis se daban fenómenos psíquicos, que eran totalmente ignorados del sujeto, con lo que la equivalencia entre psíquico y consciente quedaba comprometida. Distinguió, pues, Freud entre psiquismo *consciente* y psiquismo *inconsciente,* y dentro de éste separó lo *preconsciente* —que son ideas latentes y débiles que, al adquirir fuerza, pueden surgir a la conciencia—, del *inconsciente* propiamente tal, que son ideas que no pueden penetrar en la conciencia por fuertes que sean, como efecto de una represión. Respecto de la libertad, como se había defendido siempre ésta en el orden consciente (el único que se conocía), al descubrirse el inconsciente y comprobarse que las motivaciones ocultas influyen subrepticia y poderosamente en las deliberaciones del Yo consciente, era

obvio incurrir en la tentación de creer que lo que se había llamado «libertad» no era sino un caso más de motivación instintiva.

Los hechos y la argumentación son conocidos. Si durante el sueño hipnótico se le intima a un hipnotizado que realice una acción cualquiera después de despertar (v. gr.: cepillar un sombrero que hay en la sala contigua), el sujeto, una vez despierto, y llegado el momento señalado, se levantará con toda resolución para realizarla. Y si se le pregunta por qué hace aquella acción, dará un motivo razonable (v. gr. que el sombrero está sucio y debe salir luego a la calle con él), cuando, en realidad, es evidente que obra movido por la sugestión posthipnótica. De este hecho se pretendería concluir que en *todo* acto libre sucede lo mismo: se daría ignorancia del verdadero motivo, que es el subconsciente, junto con la conciencia de libertad. Sin embargo, la consecuencia es inválida, porque no puede argüírse de un estado «anormal», como es el de la hipnosis, al estado normal de vigilia perfecta, en la que se da la libertad.

Puede, con todo, instar el Psicoanálisis la dificultad, diciendo que esta ignorancia de los motivos verdaderos se da aun en el estado de vigilia perfecta, en el que el hombre cree obrar por un motivo determinado, cuando en realidad es arrastrado por otro (v. gr. un sujeto que da limosna ostentosamente al salir de una iglesia, en que acaba de oír al párroco la necesidad de una caridad —motivo aparente de su acción—; pero en el fondo obra por la ostentación —motivo real—, como lo pone de manifiesto en todo su proceder ordinario y espontáneo). En tales casos todos suelen verlo menos el interesado. Sin embargo, aunque esto es muy verdadero y sucede siempre que el hombre no está sobre aviso, cuando uno examina sinceramente los móviles de sus acciones, puede llegar a ver con toda claridad si lo que le mueve de verdad es aquella razón especiosa, u otra más de fondo. Quien —por poner un ejemplo— ve fríamente en los Santos Ejercicios que ha de cambiar de conducta, y después de haber considerado con calma los «pro» y los «contras» de su elección, se decide por lo que más le cuesta (y, por ende, contraría sus instintos), y entrega su elección a su director espiritual (a quien no puede ya mover el subconsciente del dirigido) para que la examine; puede

estar bien seguro de qué motivos le guían en su obrar, a menos que queramos dudar de todo escépticamente.

En cuanto a la verdadera aportación de Freud a la psicología —el inconsciente— podemos decir que es hoy del dominio público, y la Escolástica la ha incorporado a su sistema. Sólo la terminología —cuestión secundaria— no la ha creído correcta del todo; pues, aunque «psíquico» y «consciente» no sean sinónimos, con todo, la absoluta negación de *toda* conciencia, o relación al Yo (in-consciente), no parece convenir a lo psíquico. Por eso ha adoptado la palabra «subconsciente», en vez de inconsciente [24]. La equivalencia en la terminología es ésta:

FREUD	Consciente		= Consciente	NEO-ESCOLASTICISMO
	Inconsciente	Preconsciente	= Subconsciente	
		Inconsciente	= Subconsciente profundo	
			Inconsciente	

Según esta terminología escolástica: *consciente* es el acto que tiene relación *actual* con el Yo; *subconsciente*, el que sólo tiene relación *virtual* con el mismo. Si se trata de simple subconsciente [25], puede ser evocado a la conciencia por un procedimiento mnémico ordinario (acto voluntario de atención; leyes de asociación de imágenes...); si del subconsciente profundo [26], ya se requiere un procedimiento extraordinario (Psicoanálisis, narcoanálisis, hipnosis...) que venza la resistencia de estos hechos psíquicos reprimidos para aflorar a la conciencia. *Inconsciente* (que no tiene correlación en la terminología freudiana) es lo que no tiene ninguna relación «directa» —ni actual ni virtual— con el Yo, ya se relacione indirectamente con la vida psí-

[24] El Papa, que habla de temas de trascendencia doctrinal, no quiere restar valor a sus observaciones mezclándose en aspectos discutibles, y alude la cuestión diciendo: «Estos (mecanismos ocultos) se ponen en acción en el subconsciente, *o* en el inconsciente...»

[25] Ejemplo: las sensaciones cenestésicas actuales sobre la posición del cuerpo, sobre la presión que ejerce la ropa o los zapatos, etc...; las sensaciones habituales que acompañan a los movimientos de andar, hablar...; la percepción de los edificios de una vía pública, o de un paisaje que hemos contemplado distraídamente en el paseo, y que pueden, por un acto reflejo, evocarse a la conciencia, etc...

[26] Ejemplo es el hecho anímico que causó un trauma psíquico, o desencadenó un complejo, fobia, etc...

quica (v. gr. reflejos sensitivos), ya no (v. gr. reflejos vegetativos, o funciones de nutrición y crecimiento celular).

El descubrimiento de la vida subconsciente con la enorme fuerza dinámica de los instintos y emociones, fué, ciertamente, genial; el defecto comenzó al querer estructurar una antropología completa sobre este escaso núcleo, que representa un sector —no el más importante, a pesar de ser tan alto su valor— de la personalidad.

El esquema de Freud es a todas vistas «parcial» respecto del escolástico: se refiere, en primer lugar, sólo a lo psíquico (sin tener en cuenta la zona vegetativa y corporal); pero, sobre todo, suprime la zona racional (en la que se halla el acto libre junto con lo más digno del yo); más aún, la zona sensitiva no se considera completa limitándose a los instintos. Las consecuencias de esta visión míope del hombre las deduce el Papa. Su argumentación puede condensarse en estas breves proposiciones. El hombre es un todo integrado por muchas partes; partes que se aúnan coordinándose entre sí y subordinándose al todo en su finalidad y dinamismos[28].Pero como el elemento principal de ese todo es el alma, y a ella corresponde el gobierno de todas las energías, sería un error de graves consecuencias el confiar el timón del psiquismo a un dinamismo particular, pues éstos son «del» alma, están «en» el alma, pero no son «el» alma:

«Son energías, tal vez, de una intensidad considerable, pero la naturaleza ha confiado su dirección al puesto central, al alma espiritual, dotada de inteligencia y voluntad, capaz normalmente de gobernar estas energías».

Es un error creer que la biología tiraniza al alma necesitándola; pues, aunque los instintos ejerzan ciertamente su influjo en el Yo, tratando de un sujeto *normal*, no le violentan robándole su libertad.

b) *Ulterior avance en la dirección freudiana* (*Fatoanálisis de Szondi*).La orientación materialista de Freud ha sido de he-

[28] «La medicina —dice el Papa— enseña a mirar el cuerpo humano como un mecanismo de alta precisión, cuyos elementos se sobreponen el uno al otro y se enlazan entre sí; el lugar y las características de estos elementos dependen del todo; ellos no tienen otra razón de ser que la existencia y las funciones del mismo. Pero esta concepción se aplica mucho mejor al alma, cuyos delicados engranajes están ensamblados con mucho más cuidado».

cho[29]. posteriormente prolongada por Szondi, que ha intentado trasladar la biología al psiquismo. Hay dos momentos en la teoría genotrópica del psiquiatra húngaro: en el primero traslada a la genética la doctrina freudiana de los dinamismos instintivos, y luego proyecta sobre el psiquismo las leyes psicobiológicas que ha descubierto en los genes. Freud había dicho que los impulsos reprimidos e inconscientes (no los conscientes) son los que influyen en las acciones; y Szondi afirma, como hipótesis de trabajo (por cierto, no sin la protesta de los genetistas), que son los genes recesivos, no los dominantes, los que ejercen las atracciones y repulsiones mútuas entre los individuos. Si esto fuera verdad, con su «test» de simpatía y antipatía electiva con personas de genes conocidos, sería posible averiguar la estructura psíquica del sujeto de experiencia. Con la agrupación de los instintos alrededor de 4 «vectores» (8 «factores» y 16 «tendencias instintivas») y las 5 clases de genotropismo[30], Szondi intenta una sistematización de la vida instintiva muy estructurada —demasiado geométrica para que parezca real—, que permitiría hacer un análisis del destino, o fatoanálisis, en toda regla.

Pero no interesa aquí enjuiciar esta novedad de Szondi, que puede tener su porvenir en psicología. Sólo queremos notar que, si bien puede entenderse rectamente la aportación szondiana, también podría tener un sentido materialista, muy conforme con las ideas de Freud, según el cual, las leyes psicológicas vendrían a ser un capítulo de la Genética o de la Biología. Según esta posición extrema, las elecciones todas de la voluntad vendrían regidas por genotropismos subconscientes, que escaparían a la zona consciente del Yo.

[29] Decimos de hecho, pues sin duda no es la mente del autor del Fatoanálisis negar la libertad humana.

[30] El *Erotropismo* o inclinación electiva en el orden del amor; el *Idealotropismo* o inclinación en el orden de la amistad; el *Operotropismo* o tendencia a determinada profesión, el *Morbotropismo* o proclividad a determinada enfermedad; y el *Tanatotropismo* o propensión a determinado género de muerte. Una exposición breve y crítica del szondismo puede verse en *Razón y Fe,* 139 (1949) I, pp. 465-485; 577-590; MESEGUER, *El análisis del destino según Szondi*: I. *La Teoría;* II. *La Metódica.*

2. *Instancia del Psicoanálisis concordista.*

a) *Nueva hipótesis.* Pero vengamos a una doctrina reciente, que intenta apuntalar la teoría freudiana de la libertad haciendo malabarismos lógicos. Al estudiar la relación entre el Yo y los dinamismos que lo integran, alguien [31] pretende «conceder sin reserva, teóricamente, la autonomía del hombre, es decir, de su alma, y al mismo tiempo añadir que, en la realidad de la vida, este principio teórico parece fracasado, o, por lo menos, está reducido a la mínima expresión». Se propone entonces esta distinción:

«En la realidad de la vida le queda siempre al hombre la *libertad de prestar su asentimiento interno* a lo que ejecuta, pero no ya la *libertad de ejecutarlo*».

De este modo se coordinaría el determinismo freudiano de los instintos inconscientes con la afirmación tradicional de la libertad. Incluso para confirmar esta hipótesis se apela a la razón teológica de que por el pecado original el hombre perdió la integridad y con ella el control de la espontaneidad. Habría, pues, perdido el poder de *ejecución* de lo elegido, no el poder de asentir internamente a lo que ejecuta (en lo que consistiría formalmente la libertad). La frase de San Pablo: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Si, pues, hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hago, sino el pecado que habita en mí»[32], vendría en apoyo de esta interpretación.

El Papa señala esta opinión como inadmisible. Ese concordismo a ultranza no suele satisfacer a ninguna de las partes. Desde luego, la libertad que la experiencia acusa en los sujetos normales, no la salva. No se trata de si podemos fingir un ser que con tales limitaciones sea todavía libre, sino de si esa doctrina explica la libertad humana que, de hecho, se da. Nadie duda que

[31] No interesa quién defiende esta posición (y por eso el Papa no cita ningún nombre), sino qué doctrina debe evitarse. Con todo, la doctrina de MARC ORAISON en su libro: *Vie Chrétienne et Problèmes de la Sexualité,* (París, 1951), que acaba de ser puesto en el Index, parace ésta. Impresionado excesivamente con la limitada libertad que observa en los sexópatas, se lanza a una nueva noción de libertad aplicable a todos; pretendiendo, sin quererlo, que *las perturbaciones psíquicas* —son palabras del Papa— *y las enfermedades que impiden el funcionamiento normal del psiquismo, sean la nota habitual*».

[32]. *Rom.* 7, 19-20

la ejecución externa de los actos no es un elemento constitutivo del acto libre, y que, dándose la libertad formalmente en el acto volitivo, no añade aquella, de suyo, mayor malicia a un acto delictivo; pero no se puede sin más negar la libertad —y la responsabilidad consecuente— a toda ejecución de los propósitos concebidos por la voluntad, o por el contrario conceder libertad a la ejecución de un acto realizado bajo la moción necesitante de un impulso inconsciente, por el solo hecho de asentir o disentir de él con la voluntad. Más aún, aunque puede darse un acto volitivo libre sin la ejecución externa de lo elegido, no puede darse ésta (en casos normales) sin un acto libre correspondiente con el que forma un todo compacto. Todo esto no son posiciones establecidas a priori, sino basadas en la experiencia; antes, por el contrario, es el autor de esta teoría concordista el que, extendiendo a sujetos normales lo que acusan algunos anormales, parece construir de espaldas a la experiencia. Los argumentos experimentales con que la Psicología prueba la libertad en sujetos normales —y no es éste el lugar de aducirlos—, demuestran que se trata de la «ejecución» misma del acto, no de sólo un «asentimiento interno» a ella.

b) *La verdad de la nueva hipótesis.* Hay, con todo, en este error —como en todos suele haberlo— un fondo de verdad: nos referimos a las grandes limitaciones de la libertad, reconocidas ya de tiempo por la Psicología. La concepción ingenua del indeterminismo exagerado (Descartes...) que exige un equilibrio perfecto de la voluntad respecto de los extremos de la elección, como condición para el acto libre, es contraria a la experiencia y nunca la ha admitido la Ecolástica (indeterminismo moderado). Más aún, los estudios del subconsciente han ido perfilando los conceptos y concretando algo —mucho es imposible— ese límite, pasado el cual, lo instintivo arrebata la libertad al acto volitivo. (¡Sólo Dios es capaz de precisarlo en cada caso!).

Concretemos estas ideas. Partimos siempre del hecho de la enorme fuerza dinámica que tiene lo instintivo. Basta una inspección de la riquísima gama de los instintos para darse cuen-

ta de su importancia en el dinamismo subconsciente[33], y de que

[33] El resultado de los estudios de la Psicología Profunda sobre la clasificación de los instintos puede resumirse en el siguiente cuadro sinóptico. En él añadimos las desviaciones «mayores» y «menores» (en sentido no precisamente cuantitativo) de cada uno de ellos:

CLASIFICACION GENERAL de los Instintos fundamentales del Hombre					Nombre específico de los instintos	DESVIACIONES mayores	DESVIACIONES menores
INSTINTOS DE CONSERVACION	de la ESPECIE.....				Amor Instinto sexu:	Sexopatías	Filias
	DEL INDIVIDUO	1. Instintos de protección (evitar el mal)	Ante los peligros que amenazan el CUERPO.		instinto de defensa	Nosofobias	Fobias (menores)
			Ante los peligros que amenazan al ALMA.		Instinto de autoestimación	Neurosis de protección Histeria	
		2. Instintos de conservación (procurar el bien)	del CUERPO	conservar	Instinto de nutrición	Suicidio	Neurastenia
				—mejorar—	Instinto de comodidad y bienestar	Tóxicomanías	Epicureísmo
					Instinto de posesión	Cleptomanía	Tacañería (por exceso) Despilfarro (por defecto)
			del ALMA	—en si Conservar mejorar	Egoísmo Deseo de triunfo (ADLER), o soberbia Egocentrismo (Künkel)	Psicosis psicógenas	Reacciones adlerianas o künkelianas
				—en relación al Yo	Instinto Egótico (Szo:	Esquizofrenia	Esquizoidia
				al Tú	Instinto social o altruista	Psicosis maníaco-depresiva	Cicloidía
				al mundo	Instinto de acción	Epilepsia	Epileptoidía

Teniendo a la vista el cuadro completo de los instintos se ve claramente cómo el *pansexualismo* de Freud es un error. El instinto sexual es, ciertamente,

han de coartar de algún modo la libertad, destruyendo el ficticio equilibrio del hombre cartesiano. Mas al defender el libre albedrío, ya contamos con esas limitaciones, que son obvias. Defendemos la libertad como un poder moral relativo (no absoluto), que se da en el orden actual (no en el habitual). Expliquemos los términos.

1.° *Poder moral relativo.* Poder moral «absoluto» sería un poder sin trabas, sin presiones de lo instintivo sobre lo racional (equilibrio cartesiano). Poder moral «relativo» es un poder obrar con limitaciones; que sufre coacciones que escapan al ámbito de la elección personal. Estas coacciones pueden venir, en general, de parte de la herencia o del ambiente. Enumeremos siquiera los principales capítulos de ellas:

1) HERENCIA. Al comenzar a existir se encuentra ya el niño con la herencia, que no está en sus manos elegir, y que le inclinará poderosamente a determinadas acciones. Por poner un ejemplo, un endomorfo —en terminología de Sheldon— tenderá a la comunicación amistosa con las personas que le rodean, sintiendo dificultad enorme en asomarse a su interior; por otro lado, ni la acción ni los objetos le dirán nada. El ectomorfo, a su vez, se encontrará muy bien encerrado en el castillo de su Yo, sin sentir necesidad alguna de asomarse al «tú», ni al mundo de las realizaciones. El mesomorfo, en fin, se sentirá impelido a la acción, no interesándole las personas sino para imponerles su voluntad, ni las cosas sino para realizar algo con ellas.

2) AMBIENTE: A) *Ambiente uterino*: Los sustos o tranquilidad de la madre; su buena o mala alimentación, pueden dejar una huella indeleble en el hijo, que facilitará o dificultará más tarde el equilibrio afectivo ante determinadas resoluciones; B) *Primera infancia* (educación física y psicosomática recibida de los padres); C) *Segunda infancia.* a) *Ambiente FAMILIAR*: Educación urbana (fina-grosera) - Educación social (ri-

muy poderoso; pero hay *otros* también de suma importancia. La misma «sublimación» puede hacer que se agrupe alrededor de un instinto no-sexual toda esa riqueza de dinamismos (de suyo no-sexuales), pero que si el hombre los descuida, pueden quedar polarizados alrededor de la «libido». Adler incurrió en el mismo defecto exclusivista por querer dar también una explicación totalitaria a partir de otro instinto (la soberbia, o voluntad de dominio), todo lo poderoso que se quiera, pero no único.

ca-pobre) - Educación religiosa (atea-cristiana) - Educación intelectual (culta-inculta). b) *Ambiente ESCOLAR*. De suyo debe insistir en lo mismo que el ambiente familiar, pero de hecho el ambiente escolar puede formar con el familiar o dos líneas paralelas, o bien convergentes, o divergentes (con los conflictos que esta doble dirección puede suponer). c) *Ambiente NACIONAL*. En la calle y en medio de las colectividades sociales, el niño encuentra otro foco de influencias que pueden interferir de nuevo con las anteriores en el sentido indicado. Nótese que en el ambiente nacional convergen dos coordenadas (espacio y tiempo) de capital importancia para algunos aspectos de la libertad (vgr. para la elección de religión en quien tenga que hacerla). No es lo mismo decir siglo primero del cristianismo que siglo XX; y aun en nuestro siglo, no es igual decir Africa Central que Europa o Extremo Oriente. Todos esos elementos arrastran consigo un influjo coactivo considerable en determinada dirección de ideas o de acciones. D) *Juventud*. Queda todavía el ambiente estudiantil del Liceo y Universidad, y aún el ambiente profesional, que acabará de dar los últimos retoques al perfil anímico del individuo, empujándole suavemente hacia un sector de ideas y estilo de vida.

Todas esas limitaciones se incluyen en la expresión: «poder moral relativo», y, a pesar de todas ellas, el hombre es libre. No es del caso resolver ahora los problemas que la enumeración hecha crea en determinados aspectos (vgr. en el orden religioso). Aquí trataremos de la libertad «física» en general (para realizar actos del orden físico, y aun para la observación del orden moral natural), y afirmamos, basados en la experiencia, que tales coacciones quitan el «poder moral absoluto», pero no el «relativo», que basta para el acto libre.

2.º *Poder «actual»*. En el orden del proceder *habitual*, rige el determinismo más estricto. Esto explica por qué la conducta del hombre libre puede dar lugar a verdaderas leyes estadísticas. Esa constancia en la acción —fundamento de la ley— no puede basarse exclusivamente sobre los actos libres en cuantos tales (pues es antinómico «libertad» y «constancia férrea de una

ley»), sino sobre el modo «habitual» de proceder de los hombres, que ya cae fuera de la zona *estricta* de la libertad. A esa contribución fija de los actos habituales a las leyes estadísticas, se suman muchos otros actos que, aunque sean presionados en la dirección de un instinto y se determinen por él, no dejan de ser libres (libertad no quiere decir elegir precisamente lo contrario de aquello a que nos inclina la naturaleza). Por eso, cuando se trata de grandes números en una ley estadística (en que, por lo mismo, los actos libres quedan diluídos en la inmensa mayoría de actos necesarios) puede predecirse con certeza el número de actos delictivos que, en un tiempo determinado del año, se cometerán en una ciudad populosa; sin que esto prejuzgue la naturaleza de dichos actos individuales.

En resumen, no somos libres para muchísimas cosas, y así no elegimos a nuestro gusto el temperamento, ambiente, siglo, etc... Más aún, si se compara cuantitativamente la zona de la libertad con la del determinismo, resulta reducidísima (aunque el valor de aquella sea enormemente mayor que el de ésta). Pero somos libres en el orden físico para ejecutar innumerables actos, y, sobre todo, en el orden moral de la responsabilidad personal, para cumplir aquellos preceptos de la ley natural que Dios ha impreso en el corazón del hombre. Sin duda, no podemos —metidos como estamos desde la cuna en la corriente impetuosa de la vida, que nos arrastra— dar a nuestra nave cualquier dirección, conforme en todo a nuestros deseos —he ahí las limitaciones de la libertad—; pero el valor incalculable del acto reside en que esa pequeña desviación que es concedido dar a nuestra nave, puede llevarnos muy lejos. Por otra parte, el poder incalculable de la libertad radica en que la creatura puede decir que «no» a su Creador.

Todo esto vale —lo repetimos con el Papa— en sujetos normales. En los anormales ya es otra cosa, aunque no debemos fácilmente aventurarnos a señalar en concreto dónde termina lo normal y comienza lo anormal (función reservada a Dios), antes animar siempre a quien parezca estar en esa zona, a que saque partido de sus energías latentes, que son enormes, aún en aquellos que parecen arrastrados necesariamente por la corriente de lo instintivo.

En cuanto a la instancia teológica que ya apuntamos, según la cual el hombre por el pecado original habría perdido la potestad de ejecución, quedando sólo con la de asentimiento interno a la misma, el Papa responde que, aunque es cierto que Dios no ha creado al hombre como ahora se encuentra (pues salió de sus manos elevado al orden preternatural con los tres dones de la integridad, inmortalidad e impasibilidad), empero «el pecado original no le ha quitado la posibilidad y la obligación de gobernarse a sí mismo por medio del alma». Los teólogos suelen concretar los efectos del pecado original en el alma diciendo que el hombre quedó: «Spoliatus in gratuitis; vulneratus in naturalibus». Perdió totalmente los tres dones preternaturales dichos; pero los naturales, entre los que se cuenta la libertad, no los perdió (ni siquiera en el orden de la «ejecución» de actos), sino que sólo sintió flaquear sus fuerzas morales para el bien. Al perder el equilibrio afectivo, que importaba el don de la «integridad», quedó herida su voluntad; herida que consistió en cambiar el equilibrio cartesiano (vigente de algún modo) por un poder moral relativo, en el sentido explicado. Después del pecado el hombre ha de luchar para vencer; pero, como dice el Papa: «El combate moral para permanecer sobre el recto camino, no prueba la imposibilidad de seguirlo y no autoriza a retroceder».

Antes de seguir adelante, se impone sacar una lección. La actitud de la mano tendida «a ultranza» es sumamente peligrosa y puede equivaler prácticamente a pasarse al adversario. La doctrina del psicoanálisis freudiano sobre la libertad es de este género, y no hay por qué empeñarse en mantener su estructura básica, que está viciada. Muchos se ilusionan creyendo que después de algunos cambios *substanciales* introducidos en un sistema filosófico para cristianizarlo, pueden conservar el mismo rótulo que antes tenía; pero en muchos casos no queda más que el título, y mal puesto. Cae fuera de este lugar, el juzgar sobre si es éste el caso del Psicoanálisis «católico» y del Existencialismo también «católico». Lo que en todo caso importa es aprovechar los elementos buenos y positivos del sistema en cuestión, incorporándolos a *otra* síntesis filosófica más segura.

III. EL HOMBRE COMO UNIDAD ESTRUCTURADA

El error de considerar «parcialmente» al hombre partía del Psicoanálisis freudiano; ahora es el Existencialismo extremo el que presta sus armas al Psicoanálisis para intentar destruir el valor de toda Psicología y Etica en cuanto ciencias formales, sustituyéndolas por la Psicoterapia y Psicología Clínica.

«Se ha pretendido, en efecto, establecer una antinomia entre la Psicología y la Etica tradicional, por una parte, y la Psicoterapia y la Psicología clínica modernas, por otra. La Psicología y la Etica tradicionales tienen por objeto, se afirma, el ser abstracto del hombre, el «homo ut sic», que ciertamente no existe en ninguna parte. La claridad y conexión lógica de estas disciplinas merecen la admiración, pero ellas contienen un error básico: son inaplicables al hombre real, tal como existe. La Psicología clínica, por el contrario, parte del hombre real, del «homo ut hic». Y se concluye: entre las dos concepciones se abre un abismo imposible de franquear, hasta tanto que la Psicología y la Etica tradicionales no cambien su posición».

Las consecuencias graves que se siguen de esta concepción están algo paliadas y conviene destacarlas. Se habla de Psicoterapia y Psicología clínica en sustitución de la Etica y Psicología; pero, en realidad, se trata de deshacerse de esas dos ciencias formales, usando en su lugar una ética personalista y una psicología individual con todo lo que esto envuelve. La *Psicología individual* —en cuanto opuesta a general— permitiría cómodamente admitir en teoría todas las verdades molestas que nos enseña la ciencia psicológica formal (vgr. que el hombre es libre y responsable de sus actos, que es inmortal y con un destino correspondiente al mérito de sus actos, etc.) y, al mismo tiempo, absolver a este hombre concreto que entra en nuestra clínica psicológica, porque no es tal vez responsable de los actos que ejecuta, ni tiene por qué inquietarse con su destino. La *Etica personalista* sería igualmente una moral de bolsillo sumamente cómoda y destinada al uso particular de cada uno. No habría normas universales de moral, válidas para todos, sino que cada hombre tendría *su* código adaptado a *su* temperamento. No es ésta idea nueva, y en España la hemos visto formular con toda nitidez por Ortega y Gasset:

«Es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son

muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral. En la *Paradoja del comediante* sugiere paradójicamente Diderot que la moral consiste, más bien, en una serie de inmoralidades profesionales. El obispo vende sus bulas, y hace muy bien. El comerciante engaña al parroquiano, y hace también perfectamente. La inmoralidad comenzaría cuando el comerciante vendiese las bulas y el obispo se corriese en el peso» [34].

Prescindamos de si Ortega cree, o no, en esas arbitrariedades éticas, a cuya formulación le arrastra su estilo sugestivo y brillante; la gravedad de esos errores no hay por qué subrayarla más.

Dos son los problemas filosóficos que toca el Papa en este segundo apartado de su alocución: el del valor objetivo del universal, y el de las relaciones entre Psicología y Metafísica. Haremos algunas breves observaciones sobre ambos, atendiendo a toda su amplitud filosófica, aunque sin olvidar el contexto de la alocución, pues se trata sobre todo de una nueva incursión contra la libertad y responsabilidad humana desde otro punto de vista. Ya es sabido que periódicamente se dirigen ataques desde el campo de la ciencia y filosofía contra las verdades del orden moral y religioso, como, por ejemplo, la libertad. Tales han sido: el *criminal nato* de Lombroso; el *determinismo biológico* (a base de estudios sobre univitelinos y sobre las leyes estadísticas de actos humanos); el *indeterminismo físico* de Heisenberg; el *Psicoanálisis* de Freud; y ahora es el *Existencialismo* el que desde un terreno más filosófico refuerza las dificultades del Psicoanálisis.

1. *Problema del valor del universal.*

Es tema céntrico en filosofía el de la primacía de lo abstracto sobre lo concreto. Puede negarse el valor de la Psicología y Etica formales, que tratan del hombre *abstracto,* por dos caminos: o apoyados en el *Existencialismo,* cuya tendencia es negar la validez del orden de las esencias, como réplica inmediata a Husserl; o bien en el *Empirismo,* que niega el conocimiento

[34] O. C. pp. 446-447, Madrid, 1936. Espasa-Calpe (2.ª Ed.).

de dichas esencias como consecuencia de haber afirmado la imposibilidad de la inducción científica. Aunque el contexto de la alocución pontificia alude, sobre todo, al primer problema, siendo ambos importantes y no distinguiéndose expresamente los dos aspectos, diremos dos palabras sobre ellos.

a) El Existencialismo ya hemos visto cómo, en un gesto de rebelión irracionalista, da la preeminencia y aun prioridad temporal a lo concreto sobre lo abstracto, a la esencia sobre la existencia. El valor de lo universal queda socavado en Heidegger, aunque su construcción filosófica —de carácter marcadamente metafísico— sería la primera en derrumbarse, caso de ser verdad la dirección de su sistema. Puede, con todo, encerrarse una tendencia sana a lo concreto.

Es cierto —lo concede el Papa— que «quien estudie la constitución del hombre real debe... tomar como objeto al hombre *existencial* tal como es, tal como lo han hecho sus disposiciones naturales, las influencias del ambiente, la educación, su evolución personal, sus experiencias íntimas y todos los acontecimientos exteriores. Sólo existe este hombre concreto». «Y, sin embargo —añade—, la estructura de este yo personal obedece hasta en el menor detalle a las leyes ontológicas y metafísicas de la naturaleza humana».

«La estructura esencial del hombre —dice el Papa— no desaparece cuando se le añaden las notas individuales; ella no se transforma tampoco en otra naturaleza humana».

Esta es la verdad fundamental que late en todo este tema. Lo abstracto surge de lo concreto por una acción mental precisiva, que pone entre paréntesis lo individual. Por ella no se «añade» nada a lo existente, que lo adultere, antes se le depura de la ganga existencial, «omitiendo» lo individual. Por eso puede decirse que «el hombre existencial se identifica en su íntima estructura con el hombre *esencial*».

La trascendencia teórica de este punto es grande. La ciencia es únicamente de lo universal y necesario, y no interesa para nada el caso concreto, como tal, si no aporta algo al conocimiento científico; mas esto debe entenderse rectamente. El intelectualismo de la Escuela que afirma ser sólo lo abstracto, o la esencia[35], el objeto formal del entendimiento, no lo concreto

[35] El objeto formal del entendimiento es el «ser» en toda su amplitud; pero el objeto propio del entendimiento durante la vida es la esencia de los seres materiales (*quidditas rei materialis*).

o existencial, puede parecer que se sitúa en el polo *enteramente* opusto al Existencialismo; sin embargo, no es así. Es cierto que la primacía de lo abstracto sobre lo concreto[36] llega a tal grado en Sto. Tomás que no es posible conocer lo concreto material sino «indirectamente», *per conversionem ad phantasma;* y aun un discípulo eximio del Angélico, excediéndose en esta dirección, ha entendido esa «conversio» en un sentido *lógico,* de suerte que nuestro conocimiento de lo real sería sólo mediato y por raciocinio (*cognitio arguitiva* de Cayetano). Sin embargo, para el Angélico el conocimiento del singular es perfecto en su género, llegando la mente al conocimiento pleno de lo real. Hay una correspondencia absoluta entre lo abstracto y lo concreto, pudiéndose predicar *per identitatem* lo universal de la esencia, de los individuos particulares existentes.

Por otra parte, la sentencia de Suárez, permaneciendo fiel a lo fundamental del intelectualismo escolástico, admite un conocimiento «directo» del singular material, con lo que se acerca en este punto mucho más a las preocupaciones actuales de la filosofía acerca del conocimiento de lo concreto, existente, histórico, vital. La materia es para Suárez —como para Sto. Tomás— incognoscible por indiferenciada o *pura potentia*[37]; pero como no es para Suárez principio de individuación, el acto abstractivo y desmaterializante hace al individuo concreto directamente inteligible. Un segundo acto mental, que prescinda de la individuación, formará el universal (objeto exclusivo del conocimiento científico). Pese a los ataques que el conocimiento directo del singular material ha valido al suarismo, tiene éste en su haber el haberse acercado lo más posible a la problemática moderna. Esa *quasi* intuición abstractiva (que a eso viene a equivaler el conocimiento «directo» del singular material) enlaza armoniosamente, en lo que cabe, el esencialismo y el existencialismo, el conocimiento de lo ideal y de lo real. Hay quien juzga la cuestión del singular material como bizantina y secun-

[36] Tratamos aquí del orden del «conocer» científico; en el del «ser», la Escuela admite en los seres creados la preeminencia de la existencia (acto) sobre la esencia (potencia), tanto si hay distinción real, como de razón, entre la *essentia* y el *esse.*

[37] Para Platón, que no vislumbró la teoría del acto y la potencia, la materia era menos todavía: «no-ser».

daria, pero creo no se la valora justamente. Singular material es, en fin de cuentas, lo real y existente, y el modo de conocerlo no puede menos de preocupar seriamente a la Criteriología (en la que no puede olvidarse lo que después se dirá en la doctrina ideogénica).

Desde luego que un conocimiento «indirecto» de lo real, según se explique, puede no satisfacer a la Crítica, pero ya nos desviamos del tema.

Por otra parte, en la misma doctrina del Angélico sobre el conocimiento, se tiene mucho más cuenta de lo que suele creerse actualmente, de lo vital y concreto. Defendiendo Pío XII en la *Humani Generis* a la Escolástica de la impugnación de excesivo intelectualismo, recuerda la doctrina del Angélico sobre el *conocimiento por connaturalidad* en el que el sentimiento (máximo exponente de las «experiencias concretas» y «vitales») tiene su parte e influjo en la zona noética.

b) Las dificultades del Empirismo recaen sobre lo mismo (negación de la validez de lo esencial en el orden empírico) aunque la motivación es diversa. Conocemos al hombre concreto, pero ¿cómo nos elevamos válidamente a la determinación de una ley que convenga al «hombre como tal» y, por ende, sea aplicable a todo hombre? Es problema que afecta a toda ciencia, no sólo a la Psicología. Yo puedo afirmar que Pedro ha tomado una tableta de aspirina y le ha bajado la fiebre; pero ¿quién me autoriza a decir que la aspirina es *de suyo* útil contra la fiebre? Aunque lo haya experimentado 10.000 veces con éxito, ¿puedo con certeza afirmar que sucederá lo mismo la vez 10.001? Yo sé que Pedro y Pablo son inteligentes y libres, pues les he visto obrar en muy distintas circunstancias dando muestras inequívocas de inteligencia y libertad; pero ¿cómo puedo afirmar con ello que «el hombre» es inteligente y libre? Una inducción completa es imposible; y del hecho de haberlo comprobado en 10.000 casos ¿estoy autorizado para afirmar de un hombre que no conozco, que es inteligente y libre? Más aún, ¿puedo decir fundadamente que un niño es inteligente a pesar de dar muestras positivas de lo contrario? Desde luego los empiristas y positivistas lo niegan. La conexión entre los dos fenómenos, A (hombres que he conocido) y B (inteligencia y liber-

tad), no es para ellos esencial y objetiva, sino sólo subjetiva y fundada en la mera costumbre de atribuir B a A. También se oponen los probabilistas, que al no admitir más que leyes estadísticas quitan toda certeza a la constancia de los fenómenos.

Las objeciones del empirismo han ido haciendo perfilar las condiciones de la inducción para que sea válida. Desde Bacón de Verulamio y Stuart Mill, se ha justificado teóricamente la inducción incompleta, que de un modo empírico venía haciéndose desde que existe la ciencia y la filosofía. Sabemos hoy que no basta para la inducción plenamente científica un conjunto de experiencias particulares con un principio general que autorice a generalizar, por ejemplo, el Principio de constancia de la naturaleza (= La naturaleza obra igualmente en idénticas circunstancias); pues, siendo éste también un principio inductivo, incurriríamos en círculo vicioso. Por ello suelen distinguirse dos inducciones (mejor sería decir dos momentos de la inducción): una «precientífica», que se apoya en el Principio de Razón suficiente (todo ser contingente tiene su causa), y otra «científica» que se basa (probada ya la inducción anterior) en el Principio de la uniformidad de la naturaleza.

1) *Inducción precientífica*: Como el principio de Razón suficiente, que fundamenta esta inducción, es *deductivo* y a priori, queda roto el círculo vicioso a que aludíamos. Todo proceso constante que se observa en la naturaleza (vgr. la caída de una piedra; o el hecho de que el niño, al llegar a cierta edad, comienza a dar señales de inteligencia y libertad), ha de tener una razón suficiente. Pero se pregunta ¿cada hecho de la serie tiene siempre la misma causa, o cada vez es distinta?, (pues el Principio de Razón suficiente no parece exigir de suyo más que el que exista una causa). Si se dice que es la misma siempre, queda probado el Principio de la uniformidad y constancia de la Naturaleza; si distinta, entonces se ha dado explicación de cada hecho en particular, pero no de la «constancia» o «regularidad», que también —como cualquier hecho— tiene su causa. De ser casual la regularidad, podría haberse dado otra conexión, y la regularidad, como tal, carecería de explicación. De este modo se justifican las leyes de la naturaleza que obran con regularidad, y se asienta el Principio de la constancia de la Naturaleza.

2) *Inducción científica.* Ahora podemos ya apoyarnos en el Principio de la uniformidad de la naturaleza y, a base de una o varias observaciones cuidadosamente hechas, predecir que, en circunstancias idénticas, se repetirá el proceso observado, o que a un fenómeno seguirá otro determinado. Entonces ya podremos ante un hombre, a quien por primera vez conocemos, decir con certeza que es racional y libre; que su alma es inmortal, etc...

La demostración esquemática que probaría contra el Empirismo la validez de la universalización en Psicología racional, podría ser ésta: Si el fenómeno B (por ejemplo, la libertad) sigue de un modo uniforme y constante al fenómeno A (existencia del hombre, y el haber llegado éste a cierta edad), no puede darse otra razón suficiente de este hecho, sino que B no se relaciona accidentalmente con A, sino *esencialmente* (o como constitutivo, o como propiedad esencial), pues de lo contrario, alguna vez la conexión fallaría. Podemos, pues, pasar de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo universal, y establecer leyes psicológicas sobre el hombre abstracto, válidas para todo hombre existente.

c) Más todavía; la dificultad que un sector de la Psicología moderna pretende oponer a la tradicional, por tratar del hombre «abstracto» y no del concreto, puede lógicamente retorcerse. Quien rechace por ese motivo la Psicología y Etica tradicionales, debe, por el mismo, rechazar también la Psicoterapia y Psicología clínica; pues, como ciencias, no tratan de individuos, sino de grupos —mayores o menores— tomados como tipos o esencias «universales». Es cuestión de diversos grados de abstracción, pero nunca del estudio del hombre concreto como tal.

2. *Relaciones entre la Psicología y la Metafísica.*

En el trasfondo del problema del valor de lo universal en Psicología, hay otro de mayor vuelo, al que el Papa remite: el de las relaciones entre la Psiclogía y la Ontología.

«El hombre es una unidad y un todo ordenado, un microcosmos, una especie de estado cuya ley fundamental, determinada por el fin del todo, subordina a este mismo fin la actividad de las partes según el verdadero orden de su valor y de su

función. Esta ley, en último análisis, es de origen ontológico y metafísico, no psicológico y personal. Se ha creído que había que acentuar la oposición entre metafísica y psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de lo ontológico y de lo metafísico»[40].

Como si dijera (retorciendo la dificultad del objetante): ¿Hay quien quiere prescindir en Psicología de lo universal que afecta a todo hombre?... ¡Pero si la Psicología es válida como ciencia porque es parte de la Metafísica! ¿Es que a alguien le parecen «subjetivas» las leyes del hombre abstracto que establece la Psicología Racional?... ¡Pero si van regidas por las leyes del ser, cuya «objetividad» no puede ser mayor! En realidad, no sólo hay una Psicología del hombre esencial y abstracto, aplicable a todo hombre existente, sino que la misma Psicología es una rama de la Metafísica, y sus leyes son, en general, aplicaciones al campo psicológico de leyes más profundas y generales del ser. Declaremos esta idea fecunda del Papa, aunque sin penetrar en toda su amplitud. Nos limitaremos a un ejemplo que ponga de manifiesto el pensamiento: la ley psicológica de lo grato.

Buscando la ley de la vida del hombre, nos encontramos con una multiplicidad de elementos que desorienta: a) el *cuerpo* sigue la «ley del placer» animal: *Operatio propter delectationem.* El animal actúa siempre buscando el placer, y obrando así encuentra la vida. Sin embargo, esa ley, que es la que rige una parte del hombre (el cuerpo), no puede ser simplemente la ley de la vida, puesto que, buscando éste el placer corporal, no encuentra, como el animal, la vida, sino la muerte[41]. b) El *alma,* a su vez, tiene otra ley más elevada que el cuerpo: la «ley del deber»: *Operatio propter legem.* Buscando el bien mandado y apartándose del mal prohibido, el alma encuentra su vida.

Pero esta antinomia aparente entre la ley que rige la vida del cuerpo y la del alma, se resuelve en una síntesis superior, que es la «ley de lo grato». Lo grato, en su sentido más general, no sólo conviene al placer grosero de los sentidos, sino también a los atractivos superiores del espíritu (placer estético, intelec-

[40] De ahí la razón del título de este apartado: «El hombre como unidad estructurada», es decir, la unidad psicológica que se da en el hombre está enmarcada en una unidad estructural mucho mayor, que es la Metafísica.

[41] Ver EYMIEU, *La ley de la vida.*

tual, consuelo religioso...). El mismo deber mueve al alma, no exclusivamente en cuanto cumplimiento de un canon prescrito (*bonum*), sino también en cuanto importa el goce (*gratum*) de un premio prometido, o en cuanto arrastra un sentimiento agradable (*gratum*) del deber cumplido. En esta zona superior de lo «grato» confluyen los móviles del cuerpo y del alma. La ley de lo grato se enuncia: *Delectatio propter operationem.* El deleite (en este sentido más general, aunque no transcendental todavía) es el cebo de la operación que lleva al hombre a la vida. Por ser el hombre animal racional, ni la ley del cuerpo puede ser la del puro placer animal; ni la del alma, el puro deber (Kant). En la motivación del hombre (animal racional) entran los dos elementos de ambas esferas: el bien (bonum) y lo grato (*gratum*); aunque la recta coordinación de ambos elementos pide que el bien sea el móvil de la acción y lo grato el aliciente o cebo de la misma, no al contrario. Clare que, dada la naturaleza antitética del hombre (espíritu-materia), lo grato que mueve al cuerpo será frecuentemente distinto y aun incompatible con lo grato que moverá al alma, y se impondrá una subordinación de lo inferior a lo superior, con la oposición y lucha que esto importa; por lo que, en última instancia, la ley unitaria de la vida del hombre (ley de lo grato), equivaldría, en frase acertada de Eymieu, a la *ley de la lucha.*

Hasta aquí la Psicología. Hemos integrado la «multiplicidad» de leyes que rigen los componentes esenciales del hombre en una «unidad» superior. Pero esa ley unitaria que regula todo el dinamismo psicológico es, a su vez, parte de la *Entropía,* ley cosmológica más universal, que rige todo movimiento creado: *motus propter quietem.* Expliquémoslo. Todo movimiento es una nivelación de potencial (=equilibrio dinámico inestable), que tiende al equilibrio estable. Pongamos ejemplos:

Movimiento mecánico: agua del río que corre (nivelación de altura en las aguas); viento (nivelación de temperatura entre capas atmosféricas); *movimiento eléctrico* (nivelación de potenciales eléctricos); *movimiento químico* o reacciones (nivelación de potencial o tensión química); *movimiento vital* (nivelación de potencial vital). En efecto. La vida vegetativa, que se define filosóficamente por el «movimiento», la ha descrito nuestro Rocasolano desde el punto de vista químico, como un proceso de «congelación» por el que un hidrosol se hace un «hi-

drogel»; es decir, que la vida vegetativa es un *movimiento entrópico* en el orden vital. En fin, se da el *movimiento psicológico,* que también es una nivelación de potencial psíquico. Las funciones anímicas, que representan en el orden psíquico un «motus», se dan también —en un sentido analógico— como una nivelación de potencial psicológico.

Describamos brevemente para confirmarlo el ciclo psicológico operativo. Supongamos que no hay nada actualmente en el campo de la conciencia (carencia de tensiones anímicas). Al aparecer en el horizonte psicológico un objeto, que es captado en seguida por el entendimiento en movimiento centrípeto, se ha creado ya un desnivel de potencial anímico. Antes estábamos en el cero de tensión; ahora, al conocer el objeto y ver que puede satisfacer una de mis muchas indigencias, ha nacido el «deseo» de poseerlo (movimiento centrífugo al objeto), con la inquieutd por su posesión. Se ha creado, pues, un desnivel de potencial, que sólo se resolverá con la posesión y el consiguiente sentimiento de gozo en ella (movimiento circular). Al desaparecer la tensión anímica con la posesión gozosa del objeto, habrá terminado el ciclo psicológico; y tras él se repetirán incesantemente nuevos ciclos que describirán la misma curva ascendente y descendente. Vemos, pues, cómo hasta las funciones psíquicas caen —como movimientos— bajo la ley general entrópica.

Finalmente, esta ley cosmológica de la entropía (entendida, como se ve, en un sentido analógico, que integre las leyes del mundo físico y psicológico, y que bien pudiera llamarse «Ley de la tendencia al equilibrio estable»), se encuadra todavía dentro de otra ley superior ontológica, que cae ya en el orden trascendental de la Metafísica. En este orden de los atributos trascentales del ser, que son la expresión de su «dinamismo», se da la última raíz ontológica de todo «movimiento». El Principio que regula todo movimiento es el que podríamos denominar *Ley del dinamismo del ser,* en el que se relacionan mutuamente todos los trascendentales[42], y que puede enunciarse: *Delectatio* (*gratum*) *propter operationem* (*verum et bonum*), en un sentido

[42] Así como cada transcendental funda un Primer Principio y otros Principios Derivados; del mismo modo, la relación entre ellos funda el Principio del Dinamismo del Ser.

no ya predicamental, como antes, sino trascendental. Es decir, lo grato[43] es el aspecto (trascendental) del ser que mueve a la operación, sea de conocimiento, sea de tendencia. Para nuestro propósito bastan estas insinuaciones, que pudieran desarrollarse mucho más. Encerrando estas ideas en un esquema, tenemos:

- ONTOLOGIA
  - Multiplicidad
    - Psicología
      - Multiplicidad
        - Cuerpo = Ley del placer animal = *Operatio propter delectationem.*
        - Alma = Ley del deber = *Operatio propter legem.*
      - Unidad = Ley de lo grato (jerarquizado) = *Delectatio propter operationem* (en sentido predicamental) = Ley de la lucha.
    - Cosmología = Ley de la tendencia al equilibrio estable (= Ley de la entropía en sentido analógico = *Motus propter quietem.*
  - Unidad = Ley del dinamismo del ser = *Delectatio propter operationem* (en sentido transcendental).

Vemos, pues, cómo la ley psicológica se integra en otra cosmológica, y ambas en otra ontológica o metafísica, que está en su base. Bien dice el Papa:

«Se ha creído que había que acentuar la oposición entre Metafísica y Psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de la Ontología y de la Metafísica».

La importancia de este segundo apartado de la alocución pontificia es grande: intenta aquí el Papa salir por los fueros de la ciencia (la esencia, lo abstracto) contra la excesiva corriente de irracionalismo (la existencia, lo concreto), aunque sin menospreciar la lección que el Existencialismo ha dado al abstraccionismo husserliano, cuya esencias (trascendentes al pensamiento e inmanentes al sujeto) no resuelven nada. Quiere el Papa revalorizar, como consecuencia, la Psicología racional con sus principios universales sobre la espiritualidad del alma humana, libertad, inmortalidad; revalorizar también la Moral natural como válida «para la vida real», contra la Moral personalista, que,

[43] En otro lugar justificamos el *gratum* como atributo transcendental del ser. En este Principio se entiende el *gratum sibi,* no precisamente el *gratum mihi.*

según sus defensores, «recibiría de aquélla una cierta orientación, pero no supondría en igual medida una estricta obligación»; revalorizar, en fin, la verdadera dignidad humana. El hombre es, en frase del Papa, un microcosmos y, como tal, está en algún modo sujeto a las leyes del ser psíquico, cósmico y ontológico. La dignidad del hombre está en ser una «unidad estructurada» dentro del macrocosmos.

IV. EL HOMBRE COMO UNIDAD SOCIAL

Lo dicho hasta aquí concierne al hombre en su vida personal; pero el psiquismo humano tiene otra dimensión hacia el mundo externo, en la que también el Psicoanálisis ha vertido sus errores:

«El psiquismo social toca también a la moralidad, y las conclusiones de la moral afectan a las de una Psicología y Psicoterapia serias. Pero hay algunos puntos en los que la aplicación del psiquismo social peca por exceso o por defecto; en esto es en lo que Nos querríamos detenernos brevemente».

En la línea de la extraversión —que es la dimensión social— puede faltarse, o por defecto, como sucede en la inhibición del Yo (extraversión deficiente); o por exceso, como en la extraversión incondicional del Yo (extraversión excesiva). En ambos casos señalaremos con el Papa un error doctrinal y otro de método.

1. *Error por defecto.*

Premitamos el hecho de que para curar las inhibiciones en la zona sexual (vgr. caso de impotencia de tipo psicógeno) algunos psicoterapeutas freudianos no dudan en invitar al paciente a que intente realizar actos sexuales adecuados, para que, con la suelta del instinto, desaparezcan las causas inhibitorias. Más aún, la terapéutica general psicoanalítica actúa siempre en el supuesto de que es imposible el dominio superior de los instintos.

a) *Error doctrinal.* Lo dicho envuelve el error de considerar al hombre como un ser infrahumano, sobre todo en la cura de las inhibiciones sexuales. Es una consecuencia de la doc-

trina freudiana sobre la libertad. Si los dinamismos subconscientes son tiránicos e irresistibles, han de ser tratados como algo fatal y que escapa a todo control de la conciencia. Pero este falso presupuesto tiene consecuencias sumamente perniciosas, cuando dichos dinamismos invaden el campo moral, como el instinto sexual o de dominación.

A menos que conste positivamente la falta de libertad en casos de anormalidad cierta, nunca hay que curar las inhibiciones como si no hubiera nada que hacer en el dominio de los instintos. Aun en los casos de desintegración moral y psicológica más agudos, hay todavía muchos resortes ocultos que pueden hacer reaccionar al sujeto convenientemente. La coordinación que se da entre las virtudes —y lo mismo se diga de los vicios— hace que tanto la integración psíquica del virtuoso como la desintegración del vicioso nos aparezcan a veces con dimensiones desproporcionadas que no son reales; y tratar al sujeto conforme a esas apariencias, es un error psicológico imperdonable, por no decir nada de las consecuencias desastrosas que puede acarrear en el orden moral.

Es idea basada en la doctrina de Sto. Tomás sobre las virtudes. El Doctor Angélico ha descrito admirablemente la estructuración de las virtudes. Se pregunta en la Suma si las virtudes morales están unidas y conectadas mutuamente, y responde que lo están de suerte que quien tenga una parece tener muchas, pues una virtud sin otra nada vale [44]. Las virtudes morales que se infunden por Dios (no las que se adquieren por industria humana) no pueden darse sin la caridad [45]; ésta, a su vez, por ser principio de toda buena obra que dirige al fin último, ha de ser infundida en el alma junto con todas las virtudes morales [46]. La fe y la esperanza, aunque pueden de algún modo estar sin la caridad, no pueden darse sin ella si se trata de virtudes perfectas [47]; y, por supuesto, la caridad no puede estar sin la fe y la esperanza [48].

44 1, 2, q. 65, a. 1.
45 ib. a. 2.
46 ib. a. 3.
47 ib. a. 4.
48 ib. a. 5.

Por esa necesaria convivencia y cohabitación de las virtudes en el alma, se explica la norma ascética —tan favorable a lo limitado de nuestras fuerzas— por la que, procurando adquirir con seriedad y constancia una sola virtud, se adquieren de hecho muchas otras. La actitud que supone el conato serio de lograr una virtud a toda costa, levanta automáticamente el nivel ascético de un alma y la dispone a mejorar en toda la línea. Este modo de ser estructural de las virtudes, que parecen ir en grupos, hace que en el proceso inverso de desintegración moral por el pecado, se llegue a efectos desastrosos y caídas verticales con una rapidez superior a lo que pudiera temerse; y explica también el que, con relativamente pocos vicios capitales, se llegue a una desintegración anímica que, a pesar de sus manifestaciones ruidosas, es —en aquel grado al menos— más aparente que real. La consecuencia alentadora que se sigue de esto es que quedan siempre fuerzas latentes en el psiquismo para reaccionar, que deben ser aprovechadas por los directores de almas.

Lo dicho de la integración y desintegración moral, puede igualmente afirmarse de la psíquica, que muchas veces va ligada a aquélla. Esos desmoronamientos psíquicos producidos en breve tiempo, y esas rehabilitaciones no menos rápidas con un tratamiento adecuado, nos hablan de que en el orden psicológico se da la misma ley de estructuración entre los dinamismos psíquicos que la que hemos visto entre las virtudes morales, y que un estado de postración anímica, en el que parecen haber hecho presa a mansalva toda clase de inhibiciones, fobias y alteraciones afectivas, no siempre es reflejo fiel del estado real de las fuerzas psíquicas. Nunca están completamente vacías las reservas del psiquismo, en casos normales, cuando se le ayuda convenientemente; norma que debería tener siempre presente todo psicoterapeuta.

Más aún, así como el dar ánimos al paciente estimula sus fuerzas psíquicas, así el sentirse rebajado en su carácter personal al rango del bruto le resta los pocos alientos que pudiera entonces tener; mucho más si se trata de espíritus delicados que —como nota el Papa— «se resienten amargamente de esta degradación al plano de la vida instintiva y sensitiva».

b) *Error de método*: 1) *Iniciación sexual completa en casos de sexópatas.* A veces, para librar al Yo de inhibiciones en casos de aberración en el campo sexual, usa el psicoterapeuta la iniciación sexual *completa,* «que nada quiere callar ni dejar en la oscuridad». Pero —dice el Papa— «¿No hay aquí, tal vez, una sobrevaloración perniciosa del saber?»». No es, ciertamente, lo más principal, en esta materia, saber, sino querer (ayudados de la gracia), y más se requiere una voluntad bien formada que una cabeza instruída.

En la cuestión de la iniciación sexual de sujetos normales se han dado tres corrientes distintas: No decir nada —Decirlo todo— Abrir progresivamente los ojos (tanto cuanto se necesita en el momento actual). El método que había prevalecido hasta hace poco casi universalmente era, en general, el del silencio. Es indudable que la ignorancia traía al niño sus angustias y le obligaba a esfuerzos, tal vez, superiores a los absolutamente requeridos para cada caso concreto; pero esa actitud combativa le libraba de muchos regateos y equilibrios en materias tan resbaladizas, con sus consiguientes caídas innecesarias. Se ha notado bien que las caídas ruidosas en las almas de formación buena suelen acontecer cuando, por la edad o por el estudio, se sabe ya todo y se conoce exactamente el límite de lo prohibido. Esos malabarismos atrevidos, sobre la línea divisoria de lo permitido, se pagan caro y son signo de inmadurez en la formación de la voluntad. En esta materia, la actitud valiente es la huída, y el aparente atrevimiento de afrontar los peligros es una claudicación cobarde ante la fuerza de los instintos.

En el extremo opuesto están los que, sobrevalorando el saber, defienden hoy que hay que decirlo todo. Hay que tratar al niño como un ser libre y hacerle consciente de los peligros que le esperan. Se presupone aquí que el saber es factor decisivo en esta materia. Desde luego, no suelen ser motivos ascéticos los que alientan a los partidarios de esta opinión.

En medio de esas corrientes se mueven actualmente las normas de la Iglesia sobre el tema. Hoy día, en que las condiciones de la sociedad moderna ponen ante los ojos de los niños mil incon-

veniencias, no es posible mantener el silencio [49] de los padres en esta materia, a menos de exponerse a que aprendan por el cine, conversaciones de amigos procaces, etc., lo que antes se podía normalmente ignorar hasta muy tarde. Las condiciones de la iniciación sexual eficaz las concreta aquí el Papa, completando normas dadas anteriormente:

Oportunidad: en el sosiego del alma (no en el momento de la tentación o turbación) y en el sosiego del hogar (no en la clase o en cualquier otro lugar). *Modo*: de un modo objetivo (sin exagerar los peligros o las dificultades, antes presentándolos como obstáculos que pueden superar todos los que de veras quieren, y que muchos de hecho valientemente superan); e insistiendo en el dominio de sí mismo y en la formación religiosa.

Para este último punto, que es el más importante (por la prestancia, en este tema, del querer sobre el saber), remite el Papa a las normas dadas por el Santo Oficio en 1931, poco después de la Encíclica de Pío XI, *Casti Connubii,* sobre el matrimonio cristiano, y que añadimos a continuación. Varias de ellas pertenecen de lleno al orden sobrenatural que, en esta materia, no puede omitirse:

1) Procurar formación religiosa plena, firme, no interrumpida, de la juventud de ambos sexos; 2) Excitar en ella la estima, deseo y amor de la virtud angélica; 3) Inculcar mucho que insten en la oración, confiesen y comulguen asiduamente, tengan devoción filial a la Virgen, Madre de la pureza, encomendándose a su protección; 4) Evitar con cuidado lecturas peligrosas, espectáculos obscenos, conversaciones con los malos, toda ocasión de pecar.

En materia tan delicada no han faltado autores que han querido facilitar a los padres incluso las expresiones que deben usar (no siempre fáciles de hallar). Los hay de gran acierto, como: *La iniciación de los niños en la vida,* Angel del Hogar, Desclée,

[49] No es *en sí* tan malo el método —que tan bien atiende al robustecimiento de la voluntad— como para que algunos hablen indignados de la «conspiración del silencio» (prescindimos aquí de los desaciertos que *accidentalmente* puedan cometerse en su aplicación). Hoy debe cambiarse de método, pero no porque sea en sí malo, sino porque en las circunstancias actuales puede ser contraproducente. Junto a las estadísticas que aducen (los aludidos impugnadores del método del silencio) sobre los que padecen transtornos sexuales *sin* haber recibido educación sexual, y sobre los normales que superaron bien la crisis puberal *con* dicha educación; debería también anotarse —para juzgar rectamente del problema— otra estadística sobre los numerosos sujetos normales que superaron igualmente bien dicha crisis sin tal iniciación. Hay peligro de declamar en estos temas.

Bilbao, 1946; SCHILGEN, *Normas morales de educación sexual,* y otros. Es evidente que todo cuidado es poco, y que la pureza de un alma infantil merece todos esos cuidados y muchos más. Lo ha reconocido lealmente Marañón (nada sospechoso en estos temas):

«¡Pero qué tacto, qué información directa —la del mundo, no la de los libros— se requiere para cumplir esos deberes! ¡Qué vocación, en suma! Porque vocación será la que nos dicte las palabras justas, el tono adecuado: todo aquello que no pueden enseñar los maestros ni los tratados, y que inspira, sin titubeos, el instinto. Nunca, recetas de tal o cual sistema pedagógico o psiquiátrico; nunca, por ejemplo, el psicoanálisis. En el alma del joven y, en general, del hombre que sufre de sus instintos, hay que entrar de puntillas y en silencio, como se entra en las bibliotecas donde se trabaja; más aún, en los templos. Sin pedanterías doctrinales; sin pretender remover el subconsciente, sino, acaso, enterrándolo más todavía» [50]

Estas normas que se han dado, teniendo principalmente ante los ojos sujetos normales, cabe aplicarlas también a los anormales; aunque la aplicación ha de hacerse teniendo en cada caso presente la situación concreta del sujeto, para insistir más en lo que convenga. *De suyo,* nunca pueden hacer daño a un anormal los consejos precedentes; en cambio, el declarar definitivamente derrotado ante el instinto a un sujeto que puede, luchando, ser dueño de sí, es hundirle injustamente para siempre en una vida infrahumana (por no hablar de las consecuencias en sus relaciones con Dios). Son muchos los sujetos normales que quisieran convencerse de su incapacidad para la vida casta, y que, en su cobardía, darían cualquier cosa por un certificado de imposibilidad en guardar la continencia; pero sólo Dios, que sabe exactamente lo que puso en cada uno, es capaz de extender tal documento. Al director de almas y al psicoterapeuta toca el dar ánimos a todos, aun en los casos dudosos, y cuando parezca cierta la incapacidad, callar prudentemente, reservando el juicio en materia tan delicada y oscura.

Ni se ha de olvidar el método de integración de la personalidad, que es utilísimo en normales y subnormales, y que puede siempre servir al psicoterapeuta por lo menos para un consejo acertado en casos de anormalidad. Eymieu formula estos tres

[50] G. MARAÑON, *Vocación ética y otros ensayos.*

Principios generales para obtener el dominio del Yo [51], y que no haremos sino indicar:

1.º *Por medio de las ideas gobernar los actos.* Es decir, supuesto que la idea es operativa, conviene fomentar aquellas ideas que son conformes a las acciones que quiero realizar, y rechazar las contrarias; 2.º *Por medio de los actos gobernar los sentimientos.* Es decir, como cada acto y actitud provoca un sentimiento correspondiente, conviene obrar como si ya se tuviese aquel sentimiento, en orden a alcanzarlo (por ejemplo, si quiero un sentimiento de devoción, he de adoptar en la iglesia una posición corporal devota, que provocará en mí el sentimiento propio). Este es, en el fondo, el Principio que usa el Psicoanálisis freudiano para combatir una inhibición (aunque *per accidens* es ilícito en materia sexual), pues al realizar actos sexuales se engendra el sentimiento correspondiente, que, por ser opuesto a la resistencia inhibitoria, la puede destruir. 3.º *Por medio de los sentimientos gobernar las ideas y los actos.* Es decir, se debe procurar una pasión y un ideal (idea más sentimiento) que, con su fuerza de arrastre, haga llegar al máximo el rendimiento de la conducta.

Ciertamente, el remedio de toda anomalía psíquica está más en educar la voluntad libre, que en buscar circunstancias en que el instinto triunfe.

2) *Método psicoanalítico.* Dice tres ideas el Papa que conviene precisar, pues el terreno es delicado y hay intereses creados de parte del psicoanálisis católico:

1.ª Que ciertas formas de Psicoanálisis «no se debería estimarlas como el único medio para atenuar o curar perturbaciones sexuales psíquicas...» «Se generaliza sin discernimiento... el repetido principio de que las perturbaciones sexuales del inconsciente, lo mismo que las demás inhibiciones de origen idéntico, no pueden ser suprimidas sino mediante su evocación a la conciencia».

La observación es importante, pues si el psicoanálisis no es medio único y necesario, como algunos suponen en la práctica, habrá que sopesar bien sus inconvenientes antes de usarlo, y tales pueden ser ellos que no haya razón sólida para preferirlo a los otros. Mucho más si el medio en cuestión no es infalible, como la experiencia acusa. Luego veremos una aplicación concreta de esta idea.

2.ª Complemento de la idea anterior es la afirmación de que «el tratamiento indirecto tiene también su eficacia, y con frecuencia es más que suficiente».

51 EYMIEU, *El gobierno de sí mismo.*

La sugestión, la hipnosis, etc., son medios psicoterapéuticos aptos para la cura o atenuación de las perturbaciones sexuales psíquicas.

3.ª «Por lo que se refiere al uso del método psicoanalítico en el campo sexual», el Papa afirma sencillamente que «no se puede considerar, sin más, como lícita la evocación a la conciencia de todas las representaciones, emociones, experiencias sexuales que duermen en la memoria y en el inconsciente y que se actúan así en la esfera del psiquismo».

La afirmación del Papa es de sentido positivo y no entra en cuestiones técnicas. Los psicoanalistas católicos se esfuerzan por demostrar que la cura psicoanalítica, si se hace con cuidado, no implica de suyo la existencia de actos sexuales como tales. Cuando el sujeto revive —durante la cura analítica— estados anímicos pasados, lo hace «de un modo anacrónico y propio de una estructura que no es la que corresponde al psiquismo actual. La incidencia sexual carece entonces de sentido propio y adquiere el valor de una referencia no sexual o agresiva» [52]. Si así fuese —y mientras no se pruebe lo contrario, hay que dar fe a los peritos—, no puede decirse que esa evocación a la conciencia de hechos sexuales pasados sea ilícita. No habría entonces «*delectatio morosa*» sobre un *objeto* malo pensado, sino, a lo más, «*delectatio*» por el *pensamiento* de un objeto; cosa sumamente peligrosa en esta materia, pero no de suyo ilícita mientras se logre evitar que la voluntad tienda al objeto mismo del pensamiento. De todos modos, en materia tan resbaladiza, bien estará que transcribamos las palabras del Papa al I Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso, en las que, hablando de los métodos de investigación médica en relación con la moral, precisa —como en esta alocución— el límite moral al que en esta materia ciertamente no puede llegarse:

«Para liberarse de represiones, inhibiciones y complejos psíquicos, el hombre no es libre de suscitar de nuevo en sí, con fines terapéuticos, todos y cada uno de los apetitos de la esfera sexual, que se agitan o se han agitado en su ser, y remover sus olas impuras en su inconsciente o su subconsciente. No puede el hombre hacerlos objeto de sus representaciones y deseos plenamente cons-

[51] *Iatria*, Septiembre-Octubre 1953, p. 241. Buenos Aires.

cientes, con todas las conmociones y las repercusiones que arrastra tal procedimiento» [53].

2. *Error por exceso.*

El error por exceso «consiste en subrayar la exigencia de un abandono total del Yo y de su afirmación personal» (en el tratamiento psicoanalítico). «La extraversión incondicional del Yo —se dice— constituye la ley fundamental del altruísmo congénito y de sus dinamismos». Señalemos, con el Papa, el error doctrinal que encierra ese Principio fundamental del altruísmo, así formulado, y la ilicitud del método analítico, en caso de mediar la manifestación de determinados secretos.

a) *Error doctrinal.* Es triple: lógico, psicológico y ético. Se da *error lógico* en dicho principio, pues analizando los términos que se comparan (extraversión y altruísmo) se ve que no sólo no coinciden, sino que puede darse separación mutua: es decir, extraversión perfecta sin altruísmo (como en el tipo atlético de Kretschmer), e introversión perfecta con tenacidad en la guarda de los secretos junto con un altruísmo sumo. No se sigue, pues, el altruísmo de la extraversión, ni de la extraversión incondicional; más aún, la guarda de un secreto puede ser un acto de subido altruísmo, a pesar de que limita abiertamente la extraversión.

De mayor importancia es el *error psicológico* que el Principio encierra.

«Existe —dice el Papa— una defensa, una estima, un amor y un servicio de sí mismo, no solamente justificado, sino también exigidos por la Psicología y la Moral».

Santo Tomás dista tanto del Principio en cuestión, que llega a defender un cierto egocentrismo esencial a todo acto humano, y a negar la posibilidad de amar un bien que no sea, o aparezca, bien *para mí*:

«Dícese que la naturaleza es en sí curva, porque siempre ama *su* bien. No conviene, con todo, que la intención descanse en que es *suyo*, sino en que es *bien*. Pues si el bien no lo fuese *para sí* de algún modo —o según la realidad, o según la

[53] AAS, 1952, 783.

apariencia— nunca lo amaría. Con todo, no lo ama porque es suyo, sino porque es bien; pues, de suyo el objeto de la voluntad es el bien»[54].

Esta introversión y quasi egoísmo fundamental de todo acto humano, dice poco con el Principio que comentamos.

Más aún, si acudimos a la Caracterología, veremos que la extroversión es propia de uno solo de los tres tipos polares. Cierto que también el tipo atlético suele decirse extravertido junto con el pícnico, pero se trata en aquel de una extroversión de acción, no de afecto o trato, que es lo que aquí interesa. No puede, pues, establecerse como principio general que rige el psiquismo humano, lo que no rige en dos tercios de los tipos fundamentales.

La fe cristiana confirma lo mismo. Santo Tomás se pregunta si el hombre debe amar más por motivo de caridad a sí mismo que al prójimo[55], y dice que sí, apoyado en las palabras de Cristo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31), en las que el amor a nosotros mismos (se entiende «según la naturaleza espiritual», no precisamente la corporal) se pone como ejemplar del amor al prójimo. La razón de esta preferencia se funda en el motivo del amor, que es Dios. El hombre se ama a sí por caridad, en cuanto es partícipe de ese bien, y al prójimo en cuanto se asocia con nosotros en la participación del mismo. Ahora bien, —dice el Angélico— así como la «unidad» es motivo más fuerte que la «unión», así el que el hombre participe el bien divino es razón más poderosa para amar, que el que otro se asocie a él en esta participación.

«La Psicología aplicada —dice el Papa— despreciaría esta realidad (a saber, el que Cristo haya propuesto como regla del amor al prójimo la caridad para consigo mismo, no al contrario) si ella calificara toda consideración del Yo, de inhibición psíquica, error, retroceso a un estado de desarrollo anterior, bajo pretexto de que se opone al altruísmo natural del psiquismo».

Finalmente, el Principio que comentamos envuelve un *error ético,* puesto que, según la recta ordenación que acabamos de indicar, sería desordenado e inmoral anteponer el bien corporal al espiritual, o subordinar el bien propio al del prójimo en el

54 In 2 Dist. 3, p. 4, ad. 2m.
55 2, 2, q. 26, a. 4, c.

mismo plano [56]; ordenaciones que, según la ley fundamental del altruísmo, más de una vez deberían hacerse.

b) *Ilicitud del método psicoanalítico cuando median determinados secretos.* Tres son en este punto las afirmaciones del Papa, que, por caer totalmente fuera de la esfera psicológica a que nos limitamos, consignaremos brevemente:

1) El método psicoanalítico querrá evocar los secretos si éstos son la causa de perturbaciones psíquicas; 2) Pero hay secretos que es absolutamente necesario callar; 3) Recomienda discreción en el uso de determinado Principio moral en la práctica psicoanalítica.

No da aquí el Papa normas nuevas de moral, pero hace una afirmación de suma importancia, que pudiera ser olvidada en la práctica. La materia es de suyo grave, pues la salvaguarda de los secretos es algo que toca un interés esencial de la sociedad.

1) La primera afirmación no requiere declaración especial, pues si un hecho, o conocimiento secreto, replegado en el subconsciente, provoca serios conflictos psíquicos, el Psicoanálisis querrá, según su técnica ordinaria, evocarlo a la conciencia para suprimir el obstáculo. 2) En cuanto a los secretos que no pueden ser revelados por causa alguna —incluso al médico— aun a pesar de graves inconvenientes personales, cita el Papa el secreto sacramental, el secreto profesional (por razón del bien de la sociedad), y «otros» sin especificar, por ejemplo, aquellos cuya revelación pudiera traer graves daños al bien común. 3) El Principio a que se apela para permitir la manifestación de un secreto no sacramental hecha al médico durante la práctica psicoanalítica es el siguiente: «Por causa proporcionadamente grave, se permite manifestar un secreto a un varón prudente y tenaz guardador del mismo». No se trata evidentemente del caso de una consulta en que se desfiguran los pormenores accidentales del hecho para pedir consejo, sino de la manifestación abierta de un secreto por fines terapéuticos, hecha a un médico prudente y tenaz guardador del mismo. El Papa no niega esta norma admitida en moral, pero recomienda discreción. Se basa esta cautela en la premisa puesta antes por él mismo de que este medio terapéutico no es necesario y único, premisa que parece no ser

[56] Naturalmente que, según los principios dados por el Angélico, sería igualmente desordenado anteponer el bien corporal propio al espiritual del prójimo.

tenida presente por algunos analistas católicos. Esto explica el que alguien haya creído que no sólo un diagnóstico serio, hecho por persona competente, sobre histeria, neurosis obsesiva, estado fóbico profundo, neurosis de angustia y, con más razón, psicosis, es motivo suficiente para exponerse en el análisis a la manifestación de un secreto no sacramental; sino que aún basta un análisis didáctico para la formación del analista. Es evidente que esta sobrevaloración del método analítico radica en considerarlo como medio necesario y único; pero en el supuesto fundado de la afirmación pontificia, habría que matizar mucho más y examinar si el secreto profesional, por ejemplo, cumple las condiciones deseadas. Desde luego, toda «discreción» es poca en esta materia, y es claro el peligro de que el psicoanálisis católico exagere la necesidad de su método terapéutico, deduciendo consecuencias en el orden moral menos fundadas y seguras.

V. EL HOMBRE COMO UNIDAD TRASCENDENTE QUE TIENDE HACIA DIOS

Queda otra vertiente de la persona humana por considerar: el lado que mira hacia Dios. Tres son las cuestiones que han dado lugar a desviaciones doctrinales, entre las muchas que plantea este último aspecto del hombre: 1. Origen de la idea de Dios y de la religión; 2. Sentimiento de culpabilidad y pecado; 3. Pecados materiales.

1. *Origen de la idea de Dios y de la Religión.*

Aunque habla el Papa directamente de los nuevos matices que el psicoanálisis (católico) ha introducido en la doctrina freudiana, la consideración sumaria de ésta servirá como de fondo para comprender aquéllos.

a) *Explicación freudiana del origen de la moral, de la idea de Dios y de la Religión.* Es éste el capítulo más bochornoso del Freudismo, y casi me atrevería a decir del Psicoanálisis, pues sus partidarios católicos son demasiado benévolos, como científicos, al juzgar tanta arbitrariedad y apriorismo, y demasiado respetuosos, como católicos, ante tanta blasfemia y desprecio olímpico contra la religión.

Freud, conforme al presupuesto evolucionista en que se mueve, ha de admitir en etnología el principio de que la ontogénesis es la recapitulación de la filogénesis. Estudiando el desarrollo mental del niño, podemos conocer el desarrollo mental de la humanidad, y asistir así a la aparición, en la mente primitiva, de las ideas de Dios, moral y religión. Mas como, por un lado, la neurosis viene a ser una paralización y aun retroceso a fases primitivas infantiles (justamente a la época de la formación del complejo de Edipo), y, por otro lado, la mentalidad del salvaje actual representa un estadio retrasado en la evolución de la humanidad, que quedó allí estacionada hace muchos siglos, podemos servirnos de la psicología del hombre primitivo, de la del neurótico y de la del niño, como de datos convergentes —que se ilustran mutuamente— en el estudio de la evolución mental del género humano [57].

El Totemismo le sirve a Freud de trampolín para dar el salto a la idea de Dios. Parte del hecho de que son muchos los pueblos que creen en el Totem, es decir, en un animal considerado por la tribu como el padre común de toda ella, o de una fracción de la misma (clan). El animal-totem es, en estas tribus, sagrado y no puede matarse. Si casualmente se le quita la vida, hay que hacer ritos expiatorios. Con todo, hay circunstancias especiales en que el animal es muerto y devorado en banquete por todos los de su clán. Los del mismo Totem mantienen la exogamia, no pudiendo tener relaciones sexuales entre sí.

Este es brevemente el hecho del totemismo. Veamos cómo la explicación psicoanalítica freudiana de este hecho histórico hace surgir las ideas de Dios, moralidad y religión. El pie forzado del Psicoanálisis, al que hay que llegar necesariamente, es el complejo de Edipo. Trasladémonos al comienzo de la humanidad y asistamos (esquematizando lo más posible) al desarrollo de los hechos tal como los soñó Freud. Los hombres viven en pequeñas hordas y, como animales (de los que a duras penas están poco a

[57] A grandes rasgos, tanto el salvaje como el niño y el neurótico, tienen en su *vida intelectual* una mentalidad casi prelógica, (insensible a las contradicciones lógicas), razonan por análisis, y son realistas; y en su *vida afectiva*: son más emotivos e instintos que racionales, crueles y bárbaros, y tienen ambivalencia de sentimientos (pueden amar-odiando; temer-venerando; gozar-sufriendo).

poco destacándose), se matan entre sí y devoran. Conforme a la costumbre observada hoy en algunos antropoides (sobre todo el gorila, estudiado por Darwin), según la cual, el macho más robusto es el cabeza de familia; el hombre más fuerte de la horda preside a la familia, que se compone de varias mujeres e hijos. Los celos del cabeza de familia por sus mujeres (como los del gorila por sus hembras) hacen que éste imponga a los hijos la prohibición del incesto (*Origen de la moral*). Cuando éstos llegan a la plenitud sexual e intentan acercarse a las mujeres, son castigados duramente por el padre y, finalmente, expulsados del grupo. Nace como consecuencia en ellos un sentimiento ambivalente de amor-odio, devoción-temor. Un día se unen los hijos contra el padre y le dan muerte, posesionándose de sus mujeres y perpetrando el delito de Edipo Rey. Surge entonces en ellos el remordimiento (*Origen del sentimiento moral*) de haber matado al padre y unídose con la madre, es decir, el sentimiento de culpabilidad, ansias de expiación y el deseo de prohibir para en adelante ese crimen cometido. La prohibición del incesto, que antes les había sido impuesta por el padre, se la imponen ahora ellos mismos, *introyectándose* la autoridad paterna e identificándose con el padre muerto. Desde entonces esa autoprohibición la sienten como una «voz interior» de un ser más poderoso que manda y prohibe —como un Super-Yo— el incesto, y, por extensión, el contacto sexual con todas las mujeres del Clan (Ley exogámica). Pero esa voz interna no bastaba para impedir que la horda de hermanos reprodujese de nuevo la situación precedente, y esa voz interior, falta de autoridad, de amenazas y castigos, la proyectan fuera de sí, creando un ser imaginario que veda el fratricidio, así como el padre había vedado el incesto. Así nace la idea de un ser superior (*Origen de la idea de Dios*), más poderoso que el hombre, fuente de los deberes humanos, y que exige la renuncia a los instintos más fuertes. Efecto de las prohibiciones del Super-Yo, créase el Tabú. El animal-totem es Tabú, y , según la ley que tiende a ensanchar siempre más la esfera de las cosas y actos prohibidos, el Tabú se va extendiendo al árbol que el Totem habita, a sus productos, su madriguera, etc... Tabú puede ser el jefe de tribu, la mujer consanguínea, sus objetos, etc... La violación del Tabú implica

graves castigos. Si la violación no es castigada con la muerte, el culpable debe hacer actos expiatorios: sacrificios, ceremonias purificatorias, actos de arrepentimiento. Sin embargo de estar prohibida la muerte del Totem, se admite a veces el banquete totémico, en el que se sacrifica y come al animal Tabú. (*Origen de la religión*)[58]. Este acto, por reproducir simbólicamente el delito primitivo (muerte y devoración del padre por los hijos) y por hacerlo la colectividad como una obligación social, carece de sentido delictivo.

En una palabra, para Freud, la religión viene a ser una manifestación sumamente elaborada del instinto sexual, que, con el culto a un ser superior, los ritos expiatorios, etc., satisface inmediatamente al sentimiento de culpabilidad y, en último término, a la misma «libido» fundamental, que se encuentra bajo todo dinamismo inconsciente. El hombre es un haz de instintos polarizados alrededor de la libido, y el instinto religioso es uno de ellos.

Aunque sea de suyo innecesario tomar en serio tanta arbitrariedad (por ingeniosa que sea), nos parece mejor no dejar esto sin una palabra de crítica. Tratándose de una cuestión histórica y positiva, como el origen de la religión y de la idea de Dios, bastaría subrayar su extremado apriorismo[59] para, sin más, dejar a un lado esta teoría. Los etnólogos la refutaron apenas enunciada y no ha sido tenida más en cuenta. Recordemos solamente con W. Schmidt y Kroeber que:

1) El Totemismo no es el estadio inicial del desarrollo de la cultura humana. Muchos pueblos, etnológicamente antiquísimos (como los Pigmoides, Pigmeos asiáticos y africanos, Ainú, Samoyedos, etc...), no tienen totemismo ni matriarcado;

[58] El origen de la religión *cristiana* ha sido también explicado por Freud por este estilo, pero no siendo necesario para lo que decimos, ahorramos al lector la molestia.

[59] Por poner un ejemplo: la aparición de la primera idea de orden moral no se explica en la historieta de Freud. El remordimiento y sentimiento de culpabilidad de los hijos, suponen no sólo el conocimiento del precepto paterno, sino el de las ideas de bien y de mal (e. d. que el infringir un precepto es algo moralmente malo). Ahora bien: ¿cómo se explica el origen de esas ideas? Si los hijos tienen la idea de moralidad porque el padre les prohibió el incesto como *moralmente* malo, hay que explicar el origen de las ideas morales en el padre; y si se lo propuso sólo como *físicamente* malo (e. d. algo que a él le «molestaba»), entonces no se explica el remordimiento y sentimiento de culpabilidad de los hijos. Hay siempre en estas explicaciones una transposición infundada del orden físico al moral, que es precisamente lo que hay que explicar.

2) Aun el estadio de desarrollo posterior, en el que se encuentra actualmente el Totemismo, no es un estadio general por el que hayan pasado todos los pueblos. Además, que los tres mayores pueblos dominantes (Indogermánicos, Camito-semitas y Vetero-Altaicos) no acogieron el Totemismo sino muy tarde;

3) El sacrificio y comida totémica (que Freud tomó de Robertson Smith, su único defensor ya refutado), no es elemento universal del Totemismo, y sólo se da en cuatro tribus, etnológicamente de las más recientes;

4) Los pueblos pretotémicos no conocen el canibalismo, de suerte que un parricidio sería para ellos psicológica, sociológica y moralmente inconcebible;

5) La estructura familiar de los pueblos pretotémicos (los más antiguos etnológicamente), no conoce ni la promiscuidad general, ni el matrimonio por grupos (formas que, según los principales etnólogos, no han existido jamás), ni la horda en que un solo hombre posee todas las mujeres y excluye a todos los demás hombres más jóvenes; sino el matrimonio individual, que, en la mayor parte de aquellos pueblos, es monógamo, y sólo en alguno (y esto limitadamente) polígamo. [60].

Basten estos datos positivos contra los apriorismos de Freud.

b) *Nuevos perfiles del Psicoanálisis sobre el origen de la idea de Dios y la religión.* La etnología afirma que, en el origen de todas las religiones, existe un dinamismo, o como instinto religioso, que lleva a los hombres a Dios y, en consecuencia, lo considera como el elemento común a todas ellas. Los partidarios del Psicoanálisis querrían ver en él un impulso afectivo radicado en el inconsciente, que llevaría al hombre al conocimiento de Dios.

«La investigación científica —dice el Papa— atre la atención hacia un dinamismo que, radicando en las profundidades del psiquismo, empujaría al hombre hacia el infinito, que lo supera, no haciéndoselo conocer sino por una gravitación ascendente derivada directamente del sustrato ontológico. Se ve en ese dinamismo una fuerza independiente, la más fundamental y la más elemental del alma, un impulso afectivo que conduce inmediatamente a lo divino, lo mismo que la flor, que espontáneamente se abre a la luz al sol, o como el niño, que respira inconscientemente apenas nacido».

La existencia de este dinamismo no la niega ni la afirma el Papa; es cuestión que compete a la Psicología positiva, a la Historia comparada de las religiones y a la Etnología. Pero en tema tan importante conviene prevenir errores, y el Papa adelanta —en la hipótesis probable de su existencia— qué no puede ser tal dinamismo, y qué podría, tal vez, ser.

60 W. SCHMIDT. *Manuale di Storia Comparata delle religioni*, pp. 185-190, Brescia, 1934.

Desde luego que una interpretación filofreudiana que quiera fundar inmediatamente en los dinamismos del inconsciente el origen de la idea de Dios, no puede admitirse. Sería esto un nuevo rebrote del modernismo, injertado esta vez en la Etnología. El movimiento modernista quiso, después del fracaso de la razón en Kant, edificar sobre el sentimiento nuestro conocimiento de Dios; y, despreciada toda revelación externa, reconstruir en la inmanencia vital lo que había sido destruído en el orden racional. Pero es clara la doctrina de la Iglesia en este punto. La Escritura y los documentos eclesiásticos dicen terminantemente que el conocimiento claro y cierto de Dios se funda en argumentos racionales de la revelación natural y positiva. San Pablo afirma[61] que son «inexcusables» los hombres que no admiten la existencia de Dios por la sola consideración de las cosas visibles del mundo. ¡Tan claro es este argumento que asalta los ojos y la mente del hombre! Y mucho antes, el autor del libro de la Sabiduría había llamado «vanos» a los hombres que por los bienes visibles no han logrado llegar al conocimiento de Dios, y que considerando las obras del artífice no han conocido a Este[62]. Por su parte, la Encíclica *Pascendi* condena toda explicación inmanentista de la religión que, «borrada la teología natural y cerrado el paso a la revelación, por rechazar los motivos de credibilidad; más aún, quitada por completo toda revelación externa», busca la explicación, no fuera del hombre, sino dentro del mismo[63].

«El primer movimiento (para conocer a Dios) hay que buscarlo —para el modernista— en cierta indigencia o impulso; y lo primordial, tratando más exactamente de la vida, hay que ponerlo en cierto movimiento del corazón que se llama sentimiento» (ib).

Esta es la interpretación que no puede darse a ese dinamismo, caso de existir. Pero veamos qué sentido aceptable puede tener. Desde luego, avancemos, con el Papa, que su existencia no tendría nada de inconciliable con la razón y con la fe, antes al contrario:

61 *Rom.* 1, 20-21.
62 *Sap.* 1.31
63 D. 2074

«Si se tratara de un dinamismo que interesa a todos los hombres, a todos los pueblos, a todas las épocas y a todas las culturas, ¡qué ayuda y cuán apreciables sería para la búsqueda de Dios y su afirmación!».

Lo primero que podríamos deducir de su existencia es que el hombre no es sólo un ser *ab alio* (como todo ser creado), sino también un ser *ad Alium* (nota propia de los seres racionales). No hablamos ahora de la relación trascendental que toda criatura tiene a Dios como causa eficiente (ab alio) y como causa final (ad Alium); ésas son relaciones del orden ontológico, y el Papa alude aquí parcialmente al orden psicológico. Se trata de un ser especial de la creación, que ha sido hecho a imagen de Dios (causa ejemplar) y cuyo destino (causa final) envuelve, por lo mismo, un matiz especial, que no alcanzan las demás criaturas. La causa final de los seres racionales responde a la causa ejemplar, y —en nuestro caso— significa que el hombre, que fué hecho a imagen de Dios en sus potencias racionales, está destinado a conocer, amar y gozar a Dios con ellas. Es la frase de S. Agustín recordada por el Papa: «Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»[64].

Podemos precisar algo más en qué consiste ese «pondus naturae»; aunque el Papa, como de costumbre, no entra ya en lo problemático. Si el dinamismo en cuestión se da en todos los hombres, pueblos, culturas; hay que buscar la explicación de este hecho universal, constante e irresistible, en la naturaleza del hombre, lo que equivale a decir que el alma humana es *naturalmente* religiosa. Pero esa inclinación vaga a lo religioso, no es el origen del conocimiento religioso, antes lo supone. Es, a lo más, causa de que el hombre se mueva a poner los medios para lograr un ulterior conocimiento, pero no es el motivo o fuente del conocer objetivo. Este impulso afectivo o instinto de orden religioso[65] no es un impulso *actual* desde un principio (pues la tendencia y el sentimiento siguen a las ideas, que no son innatas), sino sólo *virtual*; es decir, una cierta facilidad para que resuene en el alma, apenas aparezca en su horizonte, cualquier conocimiento de orden religioso. El gusto e interés que el alma

[64] *Confesiones*, L. 1, c. 1, n. 1.

[65] El sentimiento religioso es para nosotros espiritual, no —como para otros autores— una emoción orgánica que acompaña a conocimientos espirituales de orden religioso.

experimenta ya desde los primeros conocimientos de este orden, la mueven —según el Principio de lo grato que comentamos (*Delectatio propter operationem*)— a lanzarse en busca de nuevos conocimientos para gozarse en ellos. No es, por consiguiente, que el sentir lleve al (primer) conocer, sino —hablando más exactamente— que el sentimiento religioso (al que ya ha precedido en todo caso un conocimiento) mueve a inquirir en materia religiosa por la satisfacción que encuentra en ello. Estos nuevos conocimientos de orden religioso se fundarán inmediatamente sobre motivos racionales, y sólo dependerán remotamente de aquel sentimiento como de causa ocasional.

Más aún, podemos distinguir dos como momentos en la acción del sentimiento religioso sobre el conocimiento (lo mismo que se hace en el conocimiento de orden moral):

a) en el primero se da una acción del sentimiento (que se verifica al menor contacto noético con lo religioso) que mueve a investigar —como decíamos— y que, por lo mismo, precede al conocimiento demostrativo;

b) en el segundo hay otra acción del sentimiento sobre la mente que sigue a la investigación racional, y viene a ser como un eco afectivo de aprobación inmediata cuando el entendimiento ha alcanzado la verdad religiosa por vía racional. Conocimiento y sentimiento forman entonces una unidad vivencial, que se ha llamado «conocimiento por connaturalidad», y que no sólo se da en el orden moral (donde expresamente la explica el Angélico), sino también en el religioso.

Si, en última instancia, se preguntase en qué consiste esta predisposición o facilidad que ponemos en la raíz del sentimiento religioso, y que constituye el «pondus naturae», diríamos que es la adaptación ontológica de nuestro ser respecto del Ser Supremo. Nuestras indigencias frente a los atributos divinos (Contingencia - Ser Necesario; Impotencia - Ser Todopoderoso; Malicia - Suma Bondad; Injusticia - Justicia Infinita, etc...) crean un a modo de campo de fuerzas que orienta todo nuestro ser al divino. Por eso, al menor soplo, la aguja imantada de nuestra alma se vuelve a Dios.

2. *Sentimiento de culpabilidad y pecado.*

a) *La explicación freudiana* del sentimiento de culpabilidad la hemos visto ya: Filogenéticamente, los sentimientos de culpabilidad son restos ancestrales de aquel remordimiento por haber matado al padre e incestuado con la madre; ontogenética-

mente, nacen del SuperYo, que, con sus normas severas enquistadas en el inconsciente, atormenta al Yo consciente. El niño comienza a formarse la conciencia moral, teniendo unas acciones por buenas y otras por malas, porque se lo dicen los padres.

Esta concepción ya está refutada sustancialmente con lo dicho arriba. Es evidente que el niño juzga muchas cosas (aquellas que son objetivamente indiferentes o de calificación moral dudosa) como buenas o malas solamente porque sus padres se lo dicen; pero todas, no. Los principios claros del decálogo los ven también los niños por sí mismos. Si fuese porque los padres se lo dicen, habría que explicar por qué todos los padres y en todos tiempos y regiones, dicen a sus hijos que hay que honrar a Dios y no hay que robar ni matar[66]. Si se dice que los padres oyeron lo mismo de sus progenitores, se preguntará por qué en medio de tanta variedad y cambios en otras cosas, se ha conservado una estricta uniformidad en ésta. Los padres, con su educación, ciertamente adelantan la formación de la conciencia moral de sus hijos, pero no la crean. El alma del niño no es sólo naturalmente religiosa en el sentido explicado, sino naturalmente moral; es decir, que apenas oye los términos de un juicio ético obvio, ve instintivamente la conveniencia o disconveniencia de los extremos, y brota en él una tendencia subsiguiente aprobatoria o condenatoria.

b) *Correciones del psicoanálisis católico.* Los católicos que han querido siempre destilar los elementos aprovechables del freudismo, vieron en seguida que no podía identificarse el SuperYo con la conciencia moral, pues aquel se da en el inconsciente y ésta en el orden consciente, ligada al Yo; e igualmente que no podía confundirse el sentimiento de culpabilidad, que es vago e impersonal, con el sentimiento de pecado, que es concreto y personal. Por eso, manteniendo el SuperYo freudiano como causante del sentimiento de culpabilidad (pura reacción afectiva con sólo apariencia de juicio de valor), añadieron la conciencia mo-

[66] Así como un individuo —y con esto obviamos una dificultad— puede, por la perversión de su conducta, cegar la luz natural y ahogar los sentimientos más nobles, de suerte que no tenga remordimiento de las mayores abominaciones; así puede un pueblo entero, durante algún tiempo (por la perversión obstinada de su conducta), estimar algunas acciones claramente malas —como el matar— no precisamente por buenas moralmente, sino por dignas de loa (por ejemplo por ser muestra de valentía).

ral, que, suponiendo un verdadero juicio de valor, da lugar al sentimiento de pecado. Más aún, notaron acertadamente cómo los educadores pueden deformar la conciencia de los niños acostumbrándoles a ver falta en todo, y a temer continuamente en cosas inocuas, amenazándoles con el infierno terrible por pecadillos minúsculos. Así se crean las conciencias escrupulosas, que pueden quedarse en una zona subnormal, pero que también pueden internarse en lo patológico. Algún autor[67], aprovechando la distinción hecha por Freud (cuando se le atacó de no atender el aspecto moral) entre «SuperYo» e «Ideal del Yo», entiende por *SuperYo* una moral cerrada, algo severo irracional, cruel e inconsciente; conciencia que obra por temor servil, y que polariza su atención sobre la obligación y el deber; y por *Ideal del Yo* (que es producto de la conciencia) una moral abierta, hija del amor; conciencia que obra por motivos generosos, que impulsa siempre hacia lo alto. Y notan con acierto cómo hay unos maestros de novicios —y la observación puede extenderse a todos los directores de espíritu— que forman en sus dirigidos «SuperYos», y otros, «ideales del Yo»[68].

Sin embargo, no todos los autores han hablado con la claridad debida en materia tan delicada. Por eso el Papa quiere subrayar la distinción clara entre el sentimiento de culpabilidad y el del pecado y, sobre todo, separar sus *terapéuticas* totalmente distintas que algunos extrapolan.

Tres son los sentimientos de culpabilidad que distingue el Papa:

1) Uno normal («conciencia de haber violado una ley superior»); 2) otro subnormal («conciencia que puede convertirse en sufrimiento», como en el escrúpulo); 3) y un tercero anormal («e incluso en pertubación psicológica»).

67 Cfr. TESSON, *Psicoanálisis y conciencia moral;* CESAR VACA, *Psicoanálisis y dirección espiritual.*

68 Conocí durante nuestra guerra a un joven de bastante formación espiritual, que me dijo confidencialmente cómo al ser herido en combate, lo primero que sintió en su interior fué que Dios le había abandonado y castigado por sus faltas. En realidad de verdad la herida —leve, pero aparatosa— le valió la evacuación inmediata de la posición en que estaba y el no tener que presenciar, a las pocas horas, el desastre, en el que muy probablemente habría perecido con el 50 % de sus compañeros. La herida, pues que había sido de hecho un beneficio insigne de Dios, fué interpretada por él como un castigo. Esa conciencia no estaba bien formada.

Pero esta distinción interesa, sobre todo, para salvaguardar la terapéutica del sentimiento de culpabilidad por el pecado personal, que no puede tratarse al igual que un sentimiento patológico de culpabilidad morbosa. Existe una tendencia a confundir los tres sentimientos de culpabilidad dichos —secuela de la doctrina freudiana— pretendiendo ignorar la culpabilidad real; de donde se sigue el querer curar el desorden psicológico que puede haberse infiltrado en la conciencia de auténticos pecados, sin preocuparse de la culpa. El Papa reconoce que puede haber casos oscuros en que no pueda saberse con certeza si es un psicólogo, o un sacerdote, o ambos, los que deben actuar, pero lo cierto es que la culpabilidad real, merecida por el pecado, no se quita por procedimientos puramente psicológicos. Oigamos las palabras del Papa:

«Nadie discutirá que puede existir, y ello no es raro, un sentimiento de culpabilidad irracional, hasta patológico. Pero se puede tener igualmente conciencia de una falta real que no ha sido borrada. Ni la Psicología ni la Etica poseen un criterio infalible para casos de este género, porque el proceso de conciencia que engendra la culpabilidad tiene una estructura demasiado personal y demasiado delicada. Pero, en todo caso, es seguro que la culpabilidad real no se curará con ningún tratamiento puramente psicológico».

Esa orientación, que tiende a ignorar la *culpa real*, ha sido defendida abiertamente por Hesnard, quien atribuye a la moral tradicional todo ese universo mórbido de la culpa que muchos enfermos viven. Cree este autor que la moral clásica —construída, según él, de espaldas a los hechos de la ciencia (alude al psicoanálisis)— con su serie de prohibiciones formuladas al niño y con su dogma de la caída original, ha creado el sentimiento morboso de culpabilidad. La moral no es, de hecho, en su origen, un conocimiento, sino un fenómeno de acción negativa en respuesta al ambiente de prohibición que rodea al niño.

Esto último encierra su tanto de verdad —como ya hemos concedido antes— y debería velarse porque no se abra el alma del niño a la vida en un ambiente de terror por unas prohibiciones inexpertamente formuladas (nada digamos de las prohibiciones exageradas o totalmente infundadas con que se amedrenta a los niños en orden a conseguir una conducta menos molesta a los padres), y que en esa edad infantil de maleabilidad suma, pueden dejar huellas profundas y desastrosas. Es muy difícil

educar, y queda mucho por andar para lograr un ambiente en que los educadores puedan cumplir debidamente su arduo cometido; pero de ahí a querer ignorar el estado de naturaleza caída y que el Decálogo es una serie de mandatos y prohibiciones ineludibles, hay un abismo. Por esas exorbitaciones, pierden todo su valor las observaciones de Hesnard cuando llega a consecuencias como ésta: «La *moral del pecado* es inauténtica delante de la ciencia», es decir, «la moral arcáica y patógena del pecado pretendidamente original». «La moral de la culpabilidad endógena es esencialmente *anticivilizadora*». Por eso defiende y predice una «*Moral sin pecado,* es decir, una moral que será una Etica social perfeccionada»[69].

De ignorar la culpa real, como científicos, se sigue el querer curar sus posibles efectos perturbadores en el psiquismo sin atender a ella. Y como los casos intermedios, entre el sentimiento de pecado producido por la culpa real y el sentimiento de culpabilidad creado morbosamente en el alma, son muchos, y es inmensa la gama de casos oscuros de interferencia; se impone una voz de alerta del Papa, para que el Psicoanálisis «católico» no ceda a la tentación de actuar como si no lo fuese. La culpabilidad real no se cura por ningún tratamiento puramente psicológico. Más aún —dice el Papa—:

1) «Aún cuando el psicoterapeuta la niegue, puede ser que de muy buena fe, ella perdure»; 2) «Aunque el sentimiento de culpabilidad sea alejado por intervención médica, por autosugestión o por persuasión de otro, la falta queda y la Psicoterapia se engañaría y engañaría a los demás si, para borrar el sentimiento de culpabilidad, pretendiera que la falta no existe ya»; 3) En fin, tan ajena es la culpa real al sentimiento de culpabilidad morboso, que puede quitarse la culpa real por la confesión y «el remordimiento tal vez continúe atormentando», como en el caso (normal) de un San Pedro, que llora diariamente su culpa al canto del gallo, a pesar de saber que se le ha perdonado; y los casos (subnormales o anormales) del escrupuloso, que repite inútilmente en la confesión faltas ya dichas y por lo mismo perdonadas. La solución cristiana para buscar la paz con Dios y librarse de la culpa real y del sentimiento angustioso que ella puede producir, es «la contrición perfecta y la absolución sacramental del sacerdote». «No es raro en nuestros días el que en ciertos casos patológicos el sacerdote envíe a su penitente al médico; en el caso actual el médico debería más bien encaminar a su cliente a Dios, y a aquellos que tienen el poder de perdonar la falta misma en nombre de Dios».

69 A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute,* P. U. F., pp. 452-453. París, 1949.

3. *Pecados materiales.*

También hay peligro de exorbitar la distinción entre pecado mortal formal y material[70], considerando a éste como algo *enteramente indiferente* en el orden de los valores morales y, por lo mismo, haciéndolo, tal vez, entrar como medio curativo en determinados casos. Pero esto es inaceptable. No puede el psicoterapeuta o director de almas permanecen *neutral* ante los pecados materiales. Puede «tolerar» lo que de momento es inevitable, pues en esto su actuación es pasiva; mas no puede «recomendar» actos que son pecados materiales ciertos (cuánto menos los dudosos) ni aún para curar al enfermo. La razón de la salud, que es suficiente para callar ante un pecado material, no lo es para recomendar positivamente un desorden objetivo que, de suyo, desagrada a Dios. Indiquemos, con el Papa, las razones de esto.

Razones intrínsecas: a) En primer lugar, el pecado material es un acto que, aunque no aparta al hombre de su último fin (por no haber culpa subjetiva), está en contradicción con el mismo, y Dios no puede mirarlo indiferentemente. Por eso: «El pecado material —dice el Papa— es una cosa que no debe existir y constituye, por lo mismo, en el orden moral, una realidad que no deja de tener importancia»; es algo que deforma en el hombre la imagen que lleva de Dios. Si el Decálogo —como se ha dicho bellamente— es el perfil que de Sí ha trazado Dios en la conciencia del hombre al crearlo a imagen suya, el pecado material, que empaña esa imagen con un desorden objetivo, no puede considerarse como algo enteramente indiferente. b) Por otra parte —añade el Papa— «el respeto a Dios y a su santidad debe reflejarse siempre en los actos conscientes del hombre», aunque sean éstos indeliberados. Así como nadie se atrevería a aconsejar a un paciente dominado por un impulso agresivo, que se desahogase insultando a su padre; de modo parecido (y la distancia es todavía inmensa) no permite la santidad de Dios que cuente el psicoterapeuta en el tratamiento con actos objetivamente injuriosos a Dios y en contradicción con lo querido y mandado por El.

[70] *Pecado material* es una transgresión indeliberada de la ley de Dios, y *pecado formal*, una transgresión deliberada.

Razón extrínseca. Hay un peligro —demasiado claro para ponerlo en duda— de que se ofenda realmente a Dios juzgando laxamente como pecado material lo que, tal vez, sea formal; y, por eso, todo cuidado en esta materia será poco.

Después de conceder Marc Oraison que un habitual masturbador (cuyo caso describe detalladamente) comete faltas *materialmente* graves, y que no es, *formalmente,* plenamente responsable, antes es más víctima que culpable; no duda, en el curso del tratamiento pastoral, en explicar al sujeto, junto a la gravedad objetiva del acto que comete, su estado subjetivo de práctica irresponsabilidad. Más aún, «como se trataba de un joven verdadera y profundamente religioso, de una evidente buena voluntad y de clarísima buena fe, no se dudó en aconsejarle que disminuyese la frecuencia de confesión... y que comulgase más frecuentemente, hubiese cometido, o no, aquellos actos; esto, en estricta lógica, pues no se trataba de faltas graves formales»[71]. Esta conducta del psicoterapeuta no parece pueda aprobarse, sobre todo habiendo dicho el Autor que el sujeto en cuestión «comete faltas materiales graves, pero que no es, formalmente, *plenamente* responsable de ellas» (lo cual no equivale a decir que es *totalmente irresponsable*). Si no es totalmente irresponsable ¿cómo se le absuelve *con certeza* de toda culpa grave (que no sólo puede darse en la comisión de un acto, sino también en la grave negligencia de exponerse al peligro de cometerlo, etc...), y se le distancian las confesiones que pueden serle un freno? Tal vez esta amplitud de procedimientos proceda de la honda persuasión del Autor, de que «el pecado mortal formal concretamente cometido por un individuo concreto, es un suceso raro»[72]; lo cual, aunque en el fondo es verdadero, puede desenfocarse.

Por nuestra parte, creemos que se exagera la irresponsabilidad de los sexópatas. No vemos que sea cierto —ni mucho menos— que estos pacientes sean de tal manera irresponsables de sus actos que no puedan pecar mortalmente (¡esto sólo Dios lo sabe!), y menos un vulgar masturbador, por más que haya cobrado el hábito de muy niño. Cada caso hay que examinarlo,

71 MARC ORAISON, *Vie Chrétienne et Problèmes de la Sexualité,* p. 100, París, 1951.

pero lo que parece menos discutible es que, en general, el sexópata, *por serlo,* no es irresponsable. Su instinto está desviado *en el objeto*, pero no precisamente *en la intensidad* con que arrastra al sujeto, mientras no se pruebe lo contrario con razones objetivas. El testimonio del interesado no lo creemos definitivo[73], como lo prueban los testimonios similares de sujetos normales y en los que la masturbación es un fenómeno de incontinencia dominable con mayor o menor esfuerzo. Es claro que algunos sexópatas, teniendo a mano y sin testigos el objeto libidinoso —para ellos completo—, están en mayor peligro que un normal; pero esto es diferencia de grado, no esencial, como para convertir a un ser normal en un autómata. Ahora bien, no siendo todo esto claro, no puede actuarse en la práctica como si lo fuera.

CONCLUSION. Estos son los temas —llenos de interés— que Pío XII ha querido tratar con los psicoteraptutas católicos en su primera alocución a estos Congresos Internacionales. Termina el Papa con palabras de aliento:

«Estad seguros de que la Iglesia sigue con calurosa simpatía y con los mejores votos vuestras investigaciones y vuestras actividades médicas. Vosotros trabajáis en un terreno muy difícil. Pero vuestra labor puede obtener resultados preciosos para la medicina, para el conocimiento del alma en general, para las disposiciones religiosas del hombre y su desarrollo».

Al ver la oportuna luz que el Vaticano proyecta sobre problemas difíciles que nos acucian, no resta sino hacer votos para que Dios conceda larga vida a nuestro gran Pontífice, a fin de que pueda seguir dando a la Iglesia tan sabias directrices en estas zonas limítrofes entre la ciencia sagrada y profana.

[73] El primer caso aducido por M. Oraison, l. c., pp. 95 ss., no vemos tan claro como el Autor en este sentido.

La interioridad en el Diálogo agustiniano "Del Orden"[1]

Por Ismael Quiles, s. i. — San Miguel

INTRODUCCION

El tratado agustiniano sobre el orden del universo, escrito a propósito de la Providencia Divina, pertenece a los diálogos de Casicíaco. Lo escribió en los días 16, 17 y 23 de noviembre del 386, entre los diálogos *De la Vida Feliz* y los *Soliloquios*. Consta de dos libros, subdividido cada uno de ellos en dos partes. Los temas dominantes son característicamente agustinianos: el problema de la providencia, íntimamente ligado con el del mal y el error; el problema de la verdad y el de la ciencia; y, sobre todo, los problemas del alma y de Dios, que son el objeto último de la sabiduría. El espíritu es el mismo del diálogo *Contra los Académicos*; pero, por su madurez, este diálogo es un inmediato anticipo de los *Soliloquios*. En particular, cuanto se refiere al método de la interioridad agustiniana, a su finalidad y a sus alcances, queda explicitado a través de esta obra, especialmente en los últimos capítulos.

El tema sobre el orden universal nos permite descubrir un aspecto importante del espíritu agustiniano. En efecto, el método de interioridad ha llevado frecuentemente a señalar la subjetividad como característica de San Agustín. Pero los libros *Del Orden* nos muestran cómo la subjetividad agustiniana no está

[1] El presente trabajo forma parte de una serie de estudios sobre la interioridad agustiniana. Véanse los ya publicados: *Interioridad Agustiniana e Insistencia*. Revista «Arqué» (Córdoba, Argentina) y *La Interioridad en los Soliloquios*. Revista Ciencia y Fe, n. 40 (1954).

desconectada del mundo exterior, de la naturaleza sensible y material. El alma humana, la mente, la razón, se hallan en la línea divisoria de los dos mundos, sensible e inteligible, participando del primero por su unión con el cuerpo y del segundo por su naturaleza racional. Agustín nos muestra cómo, desde su interior, el alma, al aprehender su propia razón, aprehende también la luz superior que ilumina esa razón y la participación inferior de la razón en las cosas sensibles. Más aún, estas mismas, al mostrar en los sentidos las sombras y vestigios de la razón suprema, estimulan al alma para que busque la ley suprema de la razón que gobierna todas las cosas. Una grandiosa concepción del universo, regido internamente por la razón, una verdadera ontología del cosmos y de la posición del hombre dentro del mismo, nos ofrece San Agustín en los libros *Del Orden*. Pero es interesante notar que esta visión, en que aparece el hombre emparentado con todo el universo, termina con la suprema consideración agustiniana, es decir, el conocimiento del alma por sí misma en un acto interior, por el cual descubre, a la vez, las verdades inteligibles, especialmente los números, a los que se reducen todo orden y proporción, y, en fin, la unidad suprema y principio de todo orden, que es Dios. Este mundo inteligible se halla presente al alma, la cual no necesita sino el suficiente entrenamiento o ascesis para subir del conocimiento de las cosas sensibles a las inteligibles y a Dios. En este sentido, el libro *Del Orden* relaciona los temas agustinianos de la interioridad, que van a ser más desarrollados todavía en los *Soliloquios*, con el tema del conocimiento del mundo exterior y de las relaciones del hombre con éste. La hermosura del mundo físico no podía menos de impresionar e inspirar el alma sensible agustiniana y constituír para ella, a la vez, un peligro y un llamado a la interioridad, según que uno se pierda en aquélla o sepa descubrir los vestigios y los llamados que desde allí brotan hacia la razón interior y hacia la fuente de toda hermosura, proporción, número y orden, que es el mismo Dios.

Analicemos los temas que tienen más relación con la interioridad agustiniana en este diálogo.

1. La interioridad y el conocimiento del mundo exterior. — Es notable que se abra el libro primero con una especie de llamado a la interioridad, como requisito del conocimiento y comprensión del mundo exterior. El fin de la obra es el conocimiento del orden de las cosas, «ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universidad con que es moderado y regido este mundo» (I, 1, 1). Pero, para conocer la complicada realidad del mundo, en el cual andan mezcladas tantas cosas buenas y malas, y comprender cómo gobernando Dios las cosas humanas cunde tanta perversidad por doquiera, es necesario, precisamente, que el hombre *se adentre en sí mismo*, que el alma se aparte de las cosas exteriores y se retire a su interior, porque sólo desde allí podrá tener la visión panorámica del universo sensible e inteligible, y ver el orden universal, dentro del cual los desórdenes quedan, a su vez, integrados; cosa que no sucede cuando uno se detiene en la contemplación de algunas cosas particulares, perdiendo de vista la totalidad. Así, alguien podría, «restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo un azulejo de un pavimento de mosaico, censurar al artífice, como ignorante de la simetría y proporción de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa. Lo mismo ocurre a los hombres poco instruídos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, cuando algo les ofende su vista de cegatos, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad» [2].

Para evitar esta falta de visión, producida porque uno se pierde en la exterioridad, recomienda Agustín precisamente la entrada en sí: «y la causa principal de este error es que el hombre no se conoce a sí mismo». Y el método para conocerse a sí mismo es el de la interioridad:

«Para conocerse, es menester *separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón*» [3].

[2] I, 1, 1.
[3] I, 1, 3: «Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi».

El proceso agustiniano es claro: apartarse de los sentidos, replegarse sobre sí y entonces se escucha la voz de la razón. Para ello recomienda la soledad y el cultivo de las artes liberales:

«Y esto lo consiguen solamente los que cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime o las curan con la medicina de las artes liberales»[4].

El fruto de esta interioridad será el descubrimiento del orden y de la hermosura del universo, el cual se comprende por la unidad, que es la fuente suprema del orden y hermosura, y no es otra cosa que la verdad y la sabiduría de Dios:

«Así, el espíritu, reflejado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidez engendra la indigencia, que sólo se evita con el despego de la multitud. Y llamo multitud, no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan los sentidos»[5].

El llamamiento a la interioridad no puede ser más claro. Todavía nos lo declara con la comparación del círculo y de su centro.

«Así como todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, pero sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, como dominándolos por su derecho de igualdad, y al alejarse de allí, donde quiera que sea, tanto más se pierde la conexión con el todo, así el ánimo, desterrado de sí mismo, cae en las manos torturantes de cierta inmensidad y vése reducido a una penuria de mendigo, cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar donde quiera la unidad, y la multitud le pone el veto»[6].

Es decir, cuando el alma pierde su posición de interioridad, no está en sí misma, no puede tener la visión que le correspon-

[4] *Ibíd.*: «Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis». En nuestra obra *Filosofar y Vivir* señalamos como esencia del filosofar y su primera condición el «estar en soledad», que coincide con esta exigencia de la interioridad agustiniana y de la in-sistencia con que la comparamos posteriormente.

[5] I, 2, 3: «Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit sectaturque aviditate, pauperiem quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit».

[6] *Ibíd.*: «sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo invenire non sinit».

de de las cosas, no puede reducirlas a orden y unidad, y no las comprende, perdiéndose, a la vez, a sí misma y al todo.

En los capítulos III al IX del libro I, señala el problema central del orden del universo, estableciendo cómo nada se verifica sin razón y cómo Dios lo dirige todo con orden. Aun el error y las cosas desproporcionadas, bien consideradas, tienen su razón de ser. El caso del arroyuelo cuya corriente va cambiando en intensidad y en velocidad por las mismas hojas arrastradas por el viento, las cuales al flotar sobre ella ofrecen resistencia al curso del agua que se precipita; o el otro caso de la riña de dos gallos, en la cual uno de ellos queda mal parado y el otro vencedor, sirven a Agustín para mostrar que en todo lo racional e irracional puede encontrarse orden, aunque no siempre el hombre sepa dar razón de cada cosa.

2. Todo conocimiento del mundo exterior implica la percepción interior de la Verdad. — Nos interesa subrayar un aspecto del método agustiniano de interioridad en la investigación del orden de la naturaleza. Este lo conocemos, o bien preguntando a otro, o bien escuchando a la naturaleza misma, pero en uno u otro caso lo que hacemos es *consultar a la verdad eterna.* Observa Agustín que en la misma naturaleza sensible encontramos los avisos del orden de la verdad. Lo cual equivale a buscar algo que no es sensible: «¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos?» [7].

El orden eleva a Dios. «El orden es aquello por lo que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido» [8]. Y el mismo Dios está en el orden, como su centro [9]. Al examinar la definición del orden [10] y preguntar cómo Dios está dentro del orden, y cómo son ordenadas todas las cosas que están en Dios, el problema se encamina hacia el sabio en particular: ¿cómo está el sabio en Dios, ya que todo lo que está en Dios ha de ser inmutable [11]. La

[7] I, 8, 26: «Quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursum quod ipsorum sensuum invitatione caperetur».
[8] I, 10, 28.
[9] I, 10, 29.
[10] II, 1, 2.
[11] II, 2, 4.

solución aparece de inmediato al distinguir entre los dos mundos, sensible e inteligible [12]; el sabio participa, por una parte, del mundo sensible, pero, por otra, se halla unido al mundo inteligible, y en éste, particularmente, se dice que está en Dios. Para ello es necesario que el hombre se aleje de las cosas sensibles, pues, de lo contrario, no podrá estar en Dios ni en sí mismo: «Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, mas aún de sí mismo» [13]. Entonces viene el problema del estatuto propio de los sentidos y del papel que ellos deben desempeñar en el hombre, y Agustín esboza una teoría, a la vez psicológica y gnoseológica, de las relaciones entre la parte sensitiva e intelectiva del sabio [14]. Los sentidos pertenecen a la «parte inferior»; a ésta pertenece también la memoria. Aquéllos y ésta están unidos a las cosas transitorias y mudables. Precisamente, para estas cosas mudables se necesita la memoria y no para las que son eternas y presentes. Los sentidos y la memoria constituyen la parte inferior del alma, que está unida a las cosas transitorias: «A esta porción inferior pertenecen igualmente las cosas transitorias» [15]. Todo esto es mudable y no se halla en Dios propiamente hablando, porque lo que está con Dios debe ser permanente e inmutable.

3. «PRESENCIA» DE DIOS (Y DE LAS COSAS INMUTABLES) A LA MENTE. — El alma, en su parte superior, que es la mente o la inteligencia, permanece inmutable y goza de Dios porque ve presente a Dios con los ojos interiores «y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee» [16]: Agustín ha distinguido los dos mundos platónicos, de lo mutable y de lo inmutable, de los sentidos y de la inteligencia. El alma, por el método de la interioridad, puede recogerse a este mundo suyo propio de la inteligencia, que es su porción inmutable, y allí contemplar a Dios y todas las verdades presentes en Dios: primero debe recogerse sobre sí misma la

12 II, 2, 5.
13 *Ibíd.*: «Quisquis enim ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem».
14 II, 2, 6.
15 *Ibíd.*
16 II, 2, 7.

parte del alma que entiende; entonces se purifica por las virtudes, y se une a Dios, «se ha purificado retirándose dentro de sí misma» (II, 2, 6); y así permanece inmutable y goza de Dios presente y de las cosas inmutables.

«El sabio, pues, abraza a Dios y goza de su sol eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y, por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente» [17].

Nótese que, precisamente, excluye Agustín la memoria para la contemplación de las cosas permanentes, porque éstas se hallan «siempre presentes»:

«¿Qué necesidad, pues, tiene el sabio del uso de la memoria, teniendo todo ante los ojos interiores de su entendimiento, esto es, teniendo a Dios, a Quien abraza con una mirada fija e inmutable y en El todas las cosas que el entendimiento posee?» [18].

Así explica que el sabio esté con Dios, porque su parte superior es inmutable y se mantiene Dios siempre presente a ella. Lo que requiere es la actuación de esta presencia, que es lo propio del sabio, alejado de las cosas sensibles y entrado en sí mismo:

«Está con Dios todo lo que el sabio entiende...» «está con Dios todo lo que entiende a Dios» y por eso «también están allí las cosas que entiende el Sabio» [19].

Y al final de la disputa de la parte primera del libro I, vuelve a decirnos que el sabio está con Dios porque su mente se halla inmutablemente unida a Él:

«Quisiste enseñarme en qué consiste el estar con Dios, con Quien permanece inmutablemente unida la mente del sabio» [20].

Agustín nos muestra aquí al sabio como teniendo presentes ante la mente a Dios y a las cosas inmutables. Nos lo confirma explícitamente más adelante: «Lo que constituye el ob-

[17] II, 2, 6: «Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens».

[18] II, 2, 17: «Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria?».

[19] II, 3, 8.

[20] II, 5, 7: «Nam definitionem meam tu probasti, qua dictum est quid sit esse cum Deo, cum quo mentem sapientis manere immobilem me, quantum assequi valeo, docere voluisti».

jeto de la contemplación del espíritu *siempre está presente* y se aprueba como inmortal, y tales eran aquellos números» [21].

Agustín, pues, insiste en esta «*presencia*» *de lo inteligible a la mente*. Más adelante concretará en qué consiste el mundo inteligible.

4. CONTRIBUCIÓN DE LOS SENTIDOS Y LA MEMORIA A LA VIDA INTERIOR DE LA RAZÓN. — Pero, ¿cuál es la función de las sensaciones y de las cosas sensibles? ¿Qué representan ellas para el sabio? ¿Cómo contribuyen ellas a la sabiduría? Por de pronto, para Agustín la sensación debe atribuírse al alma misma, que es la que siente en su parte inferior; y nótese que se trata del alma intelectiva, ya que explícitamente dice que «a la parte intelectiva del alma debe atribuírse el hecho de la sensación» [22]. Pues Agustín no quiere atribuir la sensación al cuerpo [23]. El oficio de la sensación es recoger los datos exteriores y servir a la inteligencia en dos sentidos: primero para la vida corporal, ya que ellos son «mensajeros» de la mente, «indispensables para la vida corporal» [24]; y luego para descubrir los «vestigios de la razón» en los seres materiales. Por las sensaciones y los sentidos conocemos, efectivamente, la significación o la razón que se halla en las cosas exteriores: «Una cosa es el sentido y otra la percepción por el sentido» [25]; aquél pertenece al cuerpo, ésta pertenece al alma. La percepción, pues, es propia del alma, la cual capta la significación implicada en las cosas exteriores.

Así, por ejemplo, «en los movimientos cadenciosos de una danza, donde toda la mímica obedece a un fin expresivo, aunque cierto movimiento rítmico de los miembros deleita los ojos con su misma dimensión, con todo, se llama razonable aquella danza porque el espectador inteligente comprende lo que significa y representa, dejando aparte el placer sensual». «Al sentido halagan los movimientos rítmicos y al ánimo, a través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento» [26].

[21] II, 14, 41: «Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant...»
[22] II, 2, 6.
[23] *Ibid.*
[24] II, 11, 32.
[25] II, 11, 34: «Aliud enim sensus, aliud per sensum: nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum animum solum pulchra in motu significatio».
[26] *Ibid.*

Según Agustín, toda la vida sensitiva debe estar a disposición de la intelectiva, y ésta es la característica del sabio, que sabe regir esta parte inferior y la tiene presta para ofrecerle los materiales que él necesita de las imágenes y de la memoria, pues el alma, por estar unida al cuerpo, siempre necesita de la fantasía y de la memoria para el ejercicio mismo de su vida inteligible.

5. Necesidad de una ascesis para llegar a la «contemplación». — Esto supuesto, nos va a mostrar ahora Agustín cómo el sabio percibe el orden existente en el universo, el cual será captado por la razón. Tiene siempre ante la vista su tesis de que los males mismos, ordenados, contribuyen al decoro del universo:

«La vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, y, sin embargo, la Divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde no debe» [27].

Asimismo, no olvida que lo malo es incomprensible cuando se lo considera aislado de la totalidad:

«Y así, considerada en sí misma (la vida de los necios) con un espíritu estrecho, nos repercute y asquea por su fealdad, pero si levantamos y extendemos los ojos de la mente a la universalidad de las cosas, nada hallaremos que no esté ordenado y ocupando un lugar distinto y fijo» [28].

Pero, ¿cómo descubrir ese orden? Para ello nos ayudará la filosofía, que nos enseña «el principio sin principio de todas las cosas» [29]; pero no menos necesaria es la rectitud de la vida.

Agustín señala dos órdenes, ambos necesarios para salir del error: uno «se refiere a la vida y otro a la instrucción»; el vivir bien y el saber, ésta es la ascética que prepara para la contemplación del orden y de la razón [30].

6. La «ascesis intelectual» por la interioridad, y su proceso de lo sensible hasta Dios. — Pero como el vivir bien nos lo da la ley de Dios, nos dirá Agustín lo que es necesario para llegar al conocimiento de esa ley. Dos caminos hay para ello: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pe-

27 II, 4, 11.
28 *Ibíd.*
29 II, 5, 16.
30 II, 8, 25.

ro en realidad es preferible la razón. Por eso, aunque a la multitud ignorante parece más honorable la autoridad de los buenos, la razón es preferida por los doctos [31]. Después de haber distinguido entre la autoridad divina y humana, y señalado que «la divina es la verdadera, sólida y suprema» (*ibid.*), pasa Agustín a declararnos lo que es la razón, y el modo cómo por ella se alcanza la sabiduría. Aquí nos da otra vez su esquema de la interioridad, es decir, el objeto y meta de la misma, que es Dios y el alma; y su método, que es apartarse de lo exterior y entrar en sí mismo.

La «razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce» [32]. El *objeto* que debemos conocer por la razón es Dios y el alma: «Guiarse de su luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes» [33]. Y, finalmente, el *medio* será la interiorización:

«Es privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en el exterior entrar en sí mismo» [34].

Agustín afirma aquí que es privilegio concedido a poquísimos hombres el seguir la luz de la razón y conocer a Dios y al alma. Pero observemos que se trata de notar que la mayoría de los hombres se pierden en las cosas exteriores y por ello no siguen la razón. Es decir, que no es un privilegio el contemplar o no contemplar, sino que está al alcance de todos.

Esto supuesto, nos mostrará ahora Agustín los grados por los cuales puede el hombre ir ascendiendo en el uso y en el descubrimiento de la razón que se halla en los seres. Después de distinguir que «racional» es lo que usa o puede usar de razón, y «razonable» lo que está hecho o dicho conforme a razón, empieza el ascenso, para subir, desde lo más imperfecto en la razón,

31 II, 9, 26.
32 II, 11,30.
33 *Ibid.*
34 *Ibid.*: «Rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia is istorum sensuum negotia progresso, redire in semetipsum cuique difficile est». Algunos suponen que la «intuición» agustiniana es un «don excepcional» inasequible para el hombre común, y por ello no puede ser una *vía normal* de conocimiento. Este texto y otros parecidos, lo que hacen es llamar la atención sobre la vida banal, fácil y superficial, que sigue la mayoría de los hombres; y la vida auténtica y profunda que es más propia del hombre reflexivo.

hasta la fuente misma de la perfección del orden, que será la razón suprema. Agustín se guía aquí por la influencia pitagórico-platónica, en la cual los números adquieren un relieve particular. La noción de número está unida íntimamente a la de «proporción» y a la de «orden»; y las de proporción y orden están, a su vez, íntimamente unidas con la de «razón». Agustín va a hacer una síntesis metafísica entre número, proporción, orden, razón y verdad suprema. La verdad suprema es la razón suprema, el número supremo, la unidad, «principio secreto de toda medida y cálculo, es decir, de todo el orden que resplandece en lo pequeño y en lo grande del ser» [35]. Pero sigamos paso a paso el progreso agustiniano en la indagación de la razón y del orden que se reduce a la razón.

a) *El conocimiento sensible*: En primer lugar, encontramos *el vestigio de la razón en los sentidos,* en las obras humanas que se ven y en las palabras que se oyen:

«Dos cosas veo, donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal, el de los ojos y el de los oídos. Así, cuando vemos una casa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente» [36].

El alma, por medio de los sentidos, percibe la «razón» de las cosas exteriores, pues capta su «significación última» [37].

b) *La gramática y la historia*: Como la razón es la inventora de todas las artes y se muestra en ellas, Agustín nos hace subir, por esta escala de las artes, para llegar a la razón suprema:

«Hay, pues, tres géneros de cosas en que se muestra la obra de la razón; uno en las acciones relacionadas con un fin; el segundo en la palabra, el tercero en el deleite» [38].

[35] II, 15, 43: «Imagines enim falsae rerum earum quas numeramus, ab illo ocultissimo quo numeramus defluentes, in sese rapiunt cogitationem et saepe illum cum iam tenetur elabi faciunt».
[36] II, 11, 32.
[37] *Ibid.*
[38] II, 12, 35.

El primero se refiere a la ciencia de las costumbres; el segundo y tercero a las artes. Agustín desarrolla este último aspecto teórico. Y nos muestra que, ante todo, aparece la razón formando la ciencia de la *gramática*: ésta, uniendo ordenadamente las sílabas y luego las palabras, estudiando las diversas cantidades de las palabras y sílabas, clasificando a éstas en largas y breves y organizándolo todo, lo redujo a reglas fijas [39]. Después de la gramática señala Agustín la historia, obra de la memoria, y que presupone el conocimiento de la gramática para poder narrar y escribir, cuanto hay digno de memoria [40].

c) *La dialéctica*: Una vez sistematizada la gramática, la razón pasó al estudio de la misma actividad pensante y creadora de las artes, porque no sólo las había reducido a cuerpo orgánico por medio de definiciones, divisiones y síntesis, sino también las defendió de todo error. Tal es la *dialéctica*.

««Ella nos da el método para enseñar y aprender; en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y la certeza del saber» [41].

d) *La retórica*: Pero como muchas veces los hombres necios no siguen el dictamen de la verdad sincera que brilla en su espíritu, sino se van en pos del halago de los sentidos y de la propia costumbre, era necesario moverlos y enardecerlos para la práctica. Llamó *retórica* a tal disciplina, confiándole esta misión [42].

e) *Los «números», en la poesía y en la música*: Por estas gradas, la razón quiso elevarse a la contemplación beatísima de las mismas cosas divinas; mas, para no caer de lo alto, buscó una escala, abriéndose camino metódico y ordenado a través de sus disquisiciones anteriores. La meta de Agustín siempre es la misma. Apartarse de la influencia de la fantasía y contemplar *directamente* la hermosura misma, el orden mismo:

«Deseaba contemplar la hermosura que sola y con una simple mirada puede verse sin los ojos del cuerpo; pero la impedían los sentidos orgánicos» [43].

39 *Ibíd.*, 36.
40 *Ibíd.*, 37.
41 II, 13, 38.
42 *Ibíd.*
43 II, 14, 39.

Así, pues, inicia el ascenso nuevamente para subir hasta las cosas divinas, partiendo de los sentidos. Y, comenzando por el oído, la razón, «con su maravillosa potencia de discernimiento pronto advirtió... la diferencia que hay entre los sonidos y la idea que expresan...» [44]. En esta forma, reduciendo a «cierta medida de tiempo y combinación los sonidos de las sílabas y palabras, formó la poesía, que consta de *ritmo,* «que en latín equivale a *número*», porque en ella se halla todo «distribuído y fluye con un orden racional de pies» [45].

Atendiendo todavía más a este ritmo y número que aparece en la *poesía* y en la misma *modulación* (música), «se percató de que reinaban los números y que todo lo hacían ellos; investigó, pués, con suma diligencia, su naturaleza y descubrió que había números divinos y eternos, y, sobre todo, que con su ayuda había organizado todo cuanto precede» [46]. En el canto aparece, juntamente con la materia corporal de las voces, el «esplendor» inmortal de los números. Por eso, en la música éstos resplandecen de una manera especial, aunque fundidos en el orden sensible al que pertenecen los sonidos. De donde la música es, a la vez, racional y material, y a las «musas» las llamaron los poetas «hijas de Júpiter y de la Memoria, y esta disciplina es sensual e intelectual a la vez» [47].

f) *Los números en las figuras geométricas ideales y en la astronomía*: Pasando del dominio de los oídos al de los ojos, advirtió que nada le placía sino la hermosura; pero la hermosura consta de figuras y las figuras de dimensiones y las dimensiones de números. Otra vez vuelve Agustín al descubrimiento de los números como principios del orden, y, en el caso del universo visible, de la hermosura corporal. Inmediatamente descubre la gran diferencia que existe entre las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura en lo real o material, como se contienen en la inteligencia, y ve que son perfectas las figuras ideales

44 *Ibíd.*
45 *Ibíd.*, 40.
46 II, 14, 41.
47 *Ibíd.*

de la mente y las otras se ajustan a aquéllas. Al conjunto de figuras ideales de la mente llamó la *geometría* [48].

Y la contemplación de los movimientos fijos y comprobados de los astros en los intervalos moderados de las distancias, constituyó, a su vez, la *astronomía,* «grandioso espectáculo para las almas religiosas, duro trabajo para los curiosos» [49].

g) *El principio supremo (la verdad absoluta) de los números, proporciones y orden*: Agustín ha ido subiendo en la contemplación de la razón, que halla reducida a las proporciones y a los números, y se siente ya impulsado a proclamar que está descubriendo el principio mismo de la razón y de los números, y la verdad absoluta de ambos. No habla aquí explícitamente de Dios, pero se está sintiendo *el contacto inmediato de la mente con este principio supremo,* «verdad absoluta de las proporciones y de los números, *presente en la mente,* que regula todas las cosas» [50]. El texto es un poco largo, pero queremos transcribirlo íntegro, porque significa un momento culminante de la contemplación agustiniana, donde se unen, a la vez, el método de interioridad, su valor como captación inmediata de la veracidad del espíritu y de la verdad suprema presente al espíritu, todo ello encuadrado en la idea de «número», sugerida por el tema del «orden», que ha originado esta investigación. El calor y la claridad de la intuición agustiniana se palpan en estas líneas exultantes:

«En todas estas disciplinas, doquier se le ofrecían las proporciones de los números, cuya verdad absoluta brillaba mejor en la tersura de la mente que en las cosas exteriores, en que sólo reconocía como una sombra y vestigio de aquéllas.

Aquí se irguió mucho y cobró grande ánimo la razón, atreviéndose a barruntar que era inmortal. Estudió todo diligentemente, y se percató de su fuerza creadora, y que todo su poder estaba en la potencia de los números. Al llegar aquí, le centelleó un maravilloso vislumbre: el de que ella misma era el número que regulaba todas las cosas, o si no lo era, allí estaba él en el término mismo de sus aspiraciones. Lo abrazó, pues, con todas sus fuerzas, como revelador de toda la verdad, de que hizo mención Alipio en la disputa contra los Académicos

48 II, 15, 42.
49 *Ibid.*
50 II, 15, 43: «Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret».

(III, 5, 5). Como un Proteo estaba en sus manos. Porque las imágenes falaces de las cosas que contamos proceden de aquel principio secreto de toda medida y cálculo; y se apoderan de nuestro espíritu y frecuentemente nos hacen perder al que teníamos asido» [51].

Agustín insiste en que las artes liberales llevan a Dios y que no puede ponerse uno a investigar los graves problemas del orden del universo sin el conocimiento de estas artes liberales que le dan una disciplina mental y una visión de conjunto del universo.

En una especie de recapitulación, nos vuelve a dar Agustín, al final del libro, su método de interioridad, los grados por que va ascendiendo y la meta de los mismos.

El *objeto* es el conocimiento del alma y el conocimiento de Dios: «Dos problemas le inquietan (a la filosofía): uno concerniente al alma y el otro concerniente a Dios» [52].

El *método* consiste en pasar de las cosas exteriores a las interiores, y, en las interiores, del conocimiento del alma al conocimiento de Dios. El proceso de interioridad no puede ser más claro. Primero, de las cosas exteriores a las interiores: el alma que no puede llegar de una sola mirada hasta el conocimiento del principio supremo, hágalo por grados para habituarse: primero, aplique la erudición al conocimiento de «las cosas... que cotidianamente sentimos y hacemos»; luego aplíquese a la «ciencia de los números o al arte de razonar bien»; y, finalmente, a la «dialéctica y la potencia de los números». De ahí se llega a considerar «la suprema ley y sumo orden de todas las cosas» [53]. Una vez en lo interior, el alma siga este método: primero, examínese a sí misma; segundo, comprenda que la razón es una fuerza propia o que ella misma es la razón y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma. Tercero, entonces compare su «yo» con la razón, y descubrirá las relaciones del «yo» con la razón y con la unidad:

«Yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón. En esta separación y

51 *Ibíd.*
52 II, 18, 47.
53 *Ibíd.*

unión se deja ver la unidad en toda operación mental y en todo objeto de la misma. El análisis y la síntesis suponen y buscan la unidad. En todo resplandece la unidad. Lo mismo al analizar que al sintetizar busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo la quiero íntegra. Así descubro la unidad como el ser profundo de todas las cosas: en los seres materiales: la piedra para ser piedra tiene todas sus partes y toda su naturaleza coagulada en la unidad».

Lo mismo en la vida vegetativa: «¿Qué es un árbol? ¿Sería árbol si no fuera uno?». Asimismo, la unidad en la vida sensitiva animal y en todas las partes de que se compone. También en la vida humana: la unidad en la amistad, en la sociedad, en el ejército, entre los amantes. Por doquiera la unidad. Agustín está descubriendo el íntimo principio del ser que es la «unidad»[54].

Pero el hombre no sólo *es unidad* como las demás cosas, sino que, además, *percibe la unidad,* lo cual es propio del hombre: conoce que obra con proporción, con número, con razón. Y, por eso, puede decir:

«Yo soy superior, no por fabricar cosas bien proporcionadas (pues también esto lo hacen los animales, la abeja y la golondrina), sino por conocer las proporciones» [55]. «Si, pues, yo participo de la razón misma que es inmortal, yo también soy inmortal: luego si es inmortal la razón, y yo que todo lo discierno y enlazo soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece» [56].

Agustín observa de inmediato que el alma, que llega a esta contemplación del orden de las cosas regidas por la razón, reducido a los números y a la unidad suprema, no puede caer en la miseria y bajeza de una vida impura, y, por tanto, el sabio dominará sus pasiones. Y el alma, así ordenada y embellecida, «es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y padre de la misma verdad» [57]. Describe ahora el *acto de visión* y el objeto supremo de ella, que es Dios, Unidad Suprema, Fuente del orden y hermosura, de la que participan

[54] II, 18, 48.

[55] II, 19, 49. Sobre este discutido argumento agustiniano véanse nuestras observaciones en el trabajo ya citado, *La interioridad agustiniana en los Soliloquios.* CIENCIA Y FE, n. 40 (1954). En todo caso, obsérvese que lo que hay aquí de discutible no es *el hecho* de la intuición que el alma tiene de una razón trascendente, sino *la ilación* de inmortalidad fundada en tal hecho.

[56] *Ibíd.,* 50.

[57] *Ibíd.,* 51.

todas las cosas hermosas. El texto se inspira nuevamente en Plotino, en su tratado *De la Belleza* [58]. El ambiente es de *contemplación directa,* y no puede explicarse por un proceso abstractivo, sino por un tipo de *visión neo-platónica.* No creemos que pueda referirse a la visión en la otra vida, sino en ésta, pues ello acaece «cuando el alma se ordena y embellece», aunque en grado a que puede llegar el hombre perfecto y no común. Transcribamos el texto:

«¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! Y ¿cuál será el objeto de su contemplación? ¿Quién es capaz de figurarlo, creerlo, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura, por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta hermosura —y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien—, verá que todo lo futuro está en Dios y necesariamente todo se verifica con orden...» [59].

Parecería que Agustín termina describiendo la *visión beatífica.* Sin embargo, no es así: se trata de una visión, como ideal a que aspira el sabio en este mundo, pues, agrega:

«Finalmente, ¿cómo al hombre justo le van a agitar el ánimo las molestias, ni los peligros, ni los halagos de la fortuna?» [60].

CONCLUSIONES

Aun cuando el mismo San Agustín nos da, en el último capítulo, un resumen de sus ideas sobre la interioridad, y, en consecuencia, nos excusa de un análisis sintético de sus pasos fundamentales, no podemos menos de recapitular también nosotros los aspectos sobresalientes del pensamiento agustiniano sobre la interioridad en el opúsculo que acabamos de analizar:

1) *El método de la interioridad.* — La necesidad del método de interioridad para el filósofo y el sabio es repetida en los

[58] *Enéada,* I, 6.
[59] II, 19, 51.
[60] *Ibíd.*: «Postremo, quando iustum virum movebunt aut ulla onera, aut ulla pericula, aut ulla fastidia, aut ulla blandimenta fortunae?»

libros Del Orden, en forma definitiva. Y la orientación y grados por los cuales el método se cumple nos los da claramente también en los textos estudiados: de lo exterior a lo interior; y de lo interior, donde se conoce el alma, al conocimiento de Dios: «Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, mas aun de sí mismo» [61].

Pero es característico de los libros *Del Orden* otro aspecto del método de interioridad: *el mismo mundo sensible no puede ser debidamente conocido y comprendido sino desde el interior del hombre,* porque en el interior es donde vive en contacto con la razón, que explica el orden del universo:

«Para conocerse, es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón» [62].

«Así, el espíritu, replegado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad» [63]. «Así, el ánimo desterrado de sí mismo, cae en las manos torturantes de cierta inmensidad», nos repite Agustín, a propósito de la hermosa comparación del círculo y de su centro [64].

2) *El objeto del conocimiento interior.* — a) El *objeto principal* es Dios y el alma, como va a repetir en los *Soliloquios*: El hombre debe «guiarse por su luz [de la razón] para conocer a Dios y al alma» [65]. «Dos problemas le inquietan [a la filosofía]: uno concerniente al alma y el otro concerniente a Dios» [66].

b) El *objeto intermedio* es el mundo sensible, según lo atestiguan los textos que acabamos de citar en el apartado anterior [67].

3) *Resultados.* — Los resultados, o la meta a que se llega por el método de interioridad, es el conocimiento de Dios, del alma y del mundo, pero, en último término, por la contemplación de Dios y las verdades inmutables presentes al alma.

Es en el interior (en la parte superior del hombre o en la razón) donde el sabio tiene presentes a Dios y las cosas inmutables:

61 II, 2, 5.
62 I, 1, 3.
63 *Ibíd.*
64 *Ibíd.*
65 II, 11, 30.
66 II, 18, 47.
67 I, 1, 3; I, 2, 3.

lo tiene «todo *ante los ojos interiores de su entendimiento;* esto es, ...a Dios, a Quien abraza con una mirada fija e inmutable y en El todas las cosas que el entendimiento ve y posee» [68].

«Lo que constituye el objeto de la contemplación del espíritu *siempre está presente y se aprueba como inmortal,* y tales son aquellos números» [69].

El principio supremo es la «verdad absoluta de las proporciones y de los números, *presente en la mente*, que regula todas las cosas» [70].

«El alma es armoniosa y bella y *puede contemplar a Dios,* fruto de todo lo verdadero y padre de la misma verdad» [71].

Dios es «*objeto de su contemplación*» [72].

Y nos habla Agustín, finalmente, de la «*visión* de una hermosura, por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás» [73]. Expresiones de «contemplación directa», que traducen una inspiración plotiniana, y que no se refieren a la visión beatífica, sino a la contemplación de Dios en este mundo, como es claro por el contexto.

Ascesis preparatoria. — Finalmente, se preguntará cómo estando Dios y las verdades inmutables presentes al alma, no las conocen todos los hombres con facilidad y certidumbre. La razón es, precisamente, porque nos perdemos en la exterioridad; de ahí la necesidad de una ascesis preparatoria para la contemplación, condición normal para adquirirla. Agustín nos explica claramente en qué consiste esta ascesis, por la cual el hombre puede salir del error: es un método doble, uno de cuyos aspectos «se refiere a la vida y otro a la instrucción» [74]. La vida honesta, por una parte, y la ciencia, por otra, son condiciones necesarias para que la mirada de la razón pueda dirigirse hacia la eterna verdad. El modo o ascesis intelectual lo describe minuciosamente Agustín en los libros *Del Orden*, señalando los diversos esca-

68 II, 2, 7.
69 II, 14, 41.
70 II, 15, 43.
71 II, 19, 51.
72 *Ibíd.*
73 *Ibíd.*
74 II, 8, 25.

lones por los cuales la inteligencia sube de las cosas exteriores hasta Dios. Nosotros los hemos señalado en el texto de este trabajo.

En realidad, el esquema mental de la interioridad agustiniana, que luego se va a ampliar en los *Soliloquios* y en *Del Maestro,* se halla ya perfectamente delineado en el libro *Del Orden.* Remitimos a la interpretación que del valor de la interioridad en los *Soliloquios* hemos adelantado [75], para una cabal interpretación de los textos agustinianos sobre la interioridad en los libros *Del Orden.*

[75] CIENCIA Y FE, 40 (1954).

LA FILOSOFIA INGLESA CONTEMPORANEA (II)[1]

Por FREDERICK C. COPLESTON, S. I. — Stonyhurst - Inglaterra

V

G. E. Moore, en sus *Principia Etica,* al paso que rechaza el hedonismo, mantiene una concepción teleológica de la ética. «Lo bueno», que es indefinible, es un fin en sí mismo; «lo recto» está supeditado a lo bueno y significa «la causa de un buen resultado». Pero en un célebre artículo, publicado en 1912, el profesor H. J. Prichard (1871-1947), de Oxford, puso en duda, en general, toda concepción teleológica de la Etica. El artículo llevaba por título *Does Moral Philosophy rest on a Mistake? ¿Descansa la filosofía moral sobre un error?* [2] y en él Prichard calificaba de falacia suponer que el fin propio del filósofo moral es dar las razones para creer que las acciones que yo tengo por obligatorias lo son en realidad. Intuímos inmediatamente que la acción X es recta, esto es, que ella debe ser realizada. En 1922, Prichard, en su clase inaugural, *Duty and Interest,* como profesor de filosofía moral en Oxford, extendió su ataque hasta negar que lo recto esté subordinado a lo bueno. La afirmación de Prichard acerca del intuicionismo ético dió lugar a una viva discusión, especialmente entre los filósofos de Oxford. En 1928 E. F. Carritt (n. 1876), publicó *The Theory of Morals,* en la cual habló de «la falsa distinción de medios y de fines», y afirmó que «el *summum bonum* ha sido *el ignis fatuus* de la Filosofía Moral». Más importante ha sido el libro *The Right and the Good* (1930) del eminente profesor universitario Sir W. D. Ross,

[1] Véase la primera parte de este artículo en el número 39 de CIENCIA Y FE.
[2] Reproducido en *Moral Obligation* («Obligación Moral»), 1949.

en el cual el autor realiza un cuidadoso análisis de los términos «recto» y «bueno». Decidido enemigo del utilitarismo, ha rechazado toda tentativa de demostrar que «recto» significa «causa de un bien no moral». Un acto recto puede producir, por supuesto, un buen resultado, pero no es recto por este motivo. La rectitud es una propiedad irreductible, que se discierne intuitivamente. Pero para responder a la objeción de que las intuiciones morales difieren entre sí, Ross introdujo la distinción entre la rectitud *prima facie* y la rectitud sin calificativos [3].

La concepción teológica de la Etica fué también atacada por el profesor J. L. Stocks (1882-1937), quien sostuvo que la interpretación de la Etica, en términos de fin y significación, no representa la actual conciencia moral. Pero en su breve discusión [4], el Prof. J. H. Muirhead señaló que la palabra «finalidad» se puede usar ambiguamente: lo que significaría «finalidad» para un utilitarista, por poner un ejemplo, no es lo que significa para Aristóteles su *télos*. Y en su libro *Some Problems in Ethics* (1931), H. W. B. Joseph (1867-1943), al paso que está de acuerdo con los demás participantes de la discusión en su ataque al utilitarismo ético, trata de suprimir la dicotomía entre lo recto y lo bueno, sosteniendo que la bondad es la generalización en una cosa de la forma de su propio ser. La rectitud es una forma de la bondad, y el fin último del filósofo es el de definir la bondad común a todas las acciones rectas. En 1938 apareció *From Morality to Religion,* por el profesor W. G. de Burgh (1866-1943), obra en la cual partió de una posición fuertemente marcada por la influencia de Kant, de donde llegó a buscar la armonización entre «recto», «obligación» y «bueno», en una metafísica teística [5].

El intuicionismo ético iniciado por Prichard y elaborado por Ross, todavía tiene sus defensores. Ha sido reafirmado por E. F.

[3] En *Foundations of Ethics* (1939), Sir David Ross refirmó su posición, con modificaciones, y discutió la crítica dirigida contra sus opiniones, expuestas en *The Right and the Good.*

[4] *Rule and End Morals,* 1932.

[5] Sus puntos de vista están resumidos en la obra póstuma del autor, *The Life of Reason* (1949).

Carrit en *Ethical and Political Thinking* (1947), y desempeña cierto papel en *The Definition of Good* (1947), por el Dr. A. C. Ewing, de Cambridge. Entre tanto, sin embargo, la teoría emotiva de la ética ha ido ganando popularidad. En la primera edición de *Language, Truth and Logic,* el profesor Ayer sostuvo que los símbolos éticos normativos son inanalizables, por cuanto su función es «emotiva». Los términos éticos sirven para expresar nuestros sentimientos, y están calculados también para despertarlos y, de esta manera, estimular la acción. Así, pues, las afirmaciones éticas, cuando no pueden ser interpretadas como puras afirmaciones empíricas, no pueden ser ni verdaderas ni falsas: son, en parte, expresiones de sentimientos, y, en parte, de órdenes. En su introducción a la segunda edición, Ayer admitía que se requería un análisis más detallado de las afirmaciones éticas, y remitió a *Ethics and Language* (1945), por el profesor americano C. L. Stevenson, obra que desde entonces ha ejercido amplia influencia en Gran Bretaña. La teoría emotiva de la Etica ha sido atacada, por ejemplo, por el doctor Edwin, en la obra anteriormente mencionada. Una fuerte crítica ha presentado también el profesor H. J. Paton, universitario kantiano. Sostiene que la teoría emotiva es, en primer lugar, oscura. El sentido de la palabra «emotiva» es difuso. Pero el mayor defecto de la teoría es que no llega a establecer una distinción clara entre las actitudes de la voluntad y las meras emociones. En general, la teoría no explica la bondad moral, ni las acciones morales ni los juicios morales, y, consiguientemente, no alcanza a cumplir la función de una teoría de la moral. El profesor Paton es un campeón de la razón [6], y su propia teoría de la Etica, expuesta en *The Good Will* (1927), es marcadamente idealista, considerándose la coherencia como la prueba de la bondad.

Aunque la teoría emotiva de la Etica ha ejercido, sin duda alguna, amplia influencia, generalmente se reconoce que requiere todavía un cuidadoso examen. Por supuesto, se está realizando. Pero en el proceso de dicho examen la teoría está sufrien-

[6] Una colección de artículos suyos publicada en 1951 lleva por título *In Defence of Reason.*

do una considerable metamorfosis. Además, no debe creerse que el acercamiento lingüístico a la Etica implica necesariamente la aceptación de la teoría emotiva. Que esto en realidad no sucede, puede verse en un importante trabajo de Mr. S. E. Toulmin, *An Examination of the place of Reason in Ethics* (1950). El autor, que adopta un manifiesto enfoque lingüístico de la Etica, cree, evidentemente, que hay algo de verdad en las opiniones adelantadas por Ayer y Stevenson; pero se inclina a una concepción teleológica de la Etica. Puede notarse también que Mr. R. B. Braithwaite, de Cambridge, a quien hemos mencionado anteriormente como empirista lógico, defendió hace poco una interpretación teleológica de la Etica. Creemos que puede afirmarse que al presente existe una renovada tendencia a poner de relieve la conexión entre la razón y la Etica. Se ha visto que los términos éticos no pueden ser considerados como meras «exclamaciones», y que la Etica, para que pueda ser comprensible debe ser integrada en el molde general del comportamiento humano y social.

Durante mucho tiempo estuvo de moda tratar la Etica como autónoma, y, dada la actitud dominante respecto de la metafísica, no debe esperarse mucha discusión sobre las bases metafísicas de la Etica. Pero existen, tal vez, algnuas señales de que aun este tópico podrá ser pronto considerado en mejor predicamento que al presente.

VI

La filosofía política, en los últimos años, se ha ocupado, como era de esperar, ampliamente en el análisis de los fundamentos e ideales del Estado democrático y de sus relaciones con las otras formas de la organización política. Esto aparece, por ejemplo, en *The Modern Democratic State* (1943), por Lord Lindsay de Binker (1879-1951) y *Reflections on Government* (1942), por Sir Ernest Barker (n. 1874). Algunas obras toman el aspecto de un fuerte ataque contra el totalitarismo. Un ejemplo muy discutido de ello es la obra del Prof. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945). La «sociedad abierta» procura la liebrtad y provee al ejercicio de las facultades críticas y cien-

tíficas del hombre; al paso que «la sociedad cerrada», (el marxismo, por ejemplo), ahoga el juego libre de la discusión crítica. Uno de los blancos de la crítica del Dr. Popper es Platón, descrito como filósofo totalitario. El otro es Hegel, cuyas ideas políticas tal vez no están expresadas por Popper con ecuanimidad. El totalitarismo ha sido atacado también en *The State and the Citizen* (1948), una introducción excelente a la filosofía política por Mr. J. D. Mabbot (n. 1898), de Oxford. El autor critica la noción de Estado como entidad suprapersonal. Para él el Estado no es más que una entre muchas formas de asociación. Sin embargo, en la obra de Mr. T. D. Weldon, *States and Morals: A Study in Political Conflicts* (1946), la tesis mantenida es que ninguna teoría particular sobre el Estado puede tener aceptación universal, por cuanto las teorías rivales no solamente dependen de creencias morales incompatibles sobre el valor del Estado y de los individuos, sino que cada una de ellas es defendible en el terreno lógico. Todo lo que podemos hacer nosotros es aceptar este estado de cosas y tratar de buscar una acomodación pacífica en el terreno de la práctica. La desconfianza hacia las concepciones utópicas y la oposición a las teorías *a priori* del Estado, es realmente común a los modernos filósofos políticos; pero, generalmente hablando, el teórico político inglés, al paso que subraya el desarrollo y crecimiento histórico, trata de hallar una base moral para distinguir entre las formas de organización y gobierno político, diferentes e incompatibles. Esto pueden realizarlo difícilmente, a no ser a costa de una gran incoherencia, los que admiten la teoría emotiva de la ética en una de sus formas más crudas. Pero aquellos que escriben sobre filosofía política no son, generalmente, partidarios de dicha tesis.

Acerca de la filosofía de la historia, podría notarse que en el libro mencionado anteriormente, el profesor Popper rechazó juntamente la idea de una necesidad y de un molde en la historia. La creencia de que existe tal molde ha sido por él denominada «historicismo». Una concepción muy diferente ha sostenido en su famosa obra *A Study of History* (6 vols. 1934-39), el profesor A. J. Toynbee (n. 1889). Un resumen de la misma se publicó en 1946, en un solo volumen. La obra es extraordina-

riamente rica en enseñanzas y en interés. Pero ha sido criticada desde diversos enfoques. Así, por ejemplo, se ha dicho que el autor tiende excesivamente a generalizar y se ha objetado que se suponen juicios de valor, que están fuera de lugar en una interpretación empírica de la historia. Además, la «ley» de pregunta y respuesta, introducida para explicar el surgir de las civilizaciones, ha sido calificada de «tautológica», sobre la base de que el autor mide principalmente el grado de la pregunta, de acuerdo a la verificación o no verificación de la respuesta, que precisamente debe explicar. Pero no puede existir duda alguna acerca de que se trata de una obra maestra cualesquiera sean los defectos que puedan descubrirse en ella.

Una interpretación teísta de la historia ha mantenido el Prof. H. Butterfield (n. 1900), de Cambridge, en su obra *Christianity and History* (1949). Asimismo, el conocido historiador y filósofo de la cultura, Christopher Dawson (n. 1889), católico, ha subrayado repetidamente la base religiosa de la cultura [7]. Los acontecimientos históricos del siglo actual condujeron, como era de esperar, a la reflexión sobre las causas del origen y decadencia de la cultura y sobre los presupuestos y fundamentos de las mismas, y cierto número de escritores han hecho notar el fundamento religioso de la cultura. Pero, al paso que un escritor como Dawson es un creyente firme de la verdad religiosa, el profesor R. G. Collingwood (1889-1943), cuya obra póstuma, *The Idea of History,* apareció en 1946, manifestó su convicción de que cada cultura tiene sus presupuestos absolutos e implícitos, respecto de los cuales no puede plantearse la cuestión de la verdad o la falsedad. Uno de los trabajos del filósofo es analizar y explicar los presupuestos metafísicos y absolutos de cada época cultural; pero la verdad o falsedad solamente pueden aplicarse respecto de otros presupuestos relativos, que pueden ser demostrados empíricamente. La idea de Dios, por ejemplo, es, en su esencia, un presupuesto absoluto. Ciertamente, es valiosa, pero su verdad o falsedad no puede ser verificada.

[7] Entre las obras recientes de este autor hay que mencionar *The Judgment of the Nations* (1943), *Religion and Culture in Mediaeval Europe* (1949) y *Religión and the Rise of Western Culture* (1950).

VII

Aunque el movimiento lingüístico domina, sin duda ninguna, el pensamiento actual de Gran Bretaña, sería un grave error pensar que todos los filósofos británicos suscriben la idea de que la filosofía puede identificarse con el análisis lingüístico. Entre los filósofos de la anterior generación que critican las tendencias actuales, debemos mencionar especialmente a dos en relación con la Etica: Sir David Ross y el Profesor H. J. Paton. El primero es muy conocido por sus valiosos comentarios a la *Física* y *Metafísica, Primeros* y *Segundos aallíticos* de *Aristóteles* y por sus trabajos en general sobre la filosofía de Aristóteles y por sus trabajos en general sobre la filosofía de Platón. De las obras del profesor Paton debemos mencionar, en particular, *Kant's Metaphysic of Experience* (2 vols., 1936) y *The Categorical Imperative* (1949). Asimismo, aun cuando nadie acusaría al profesor C. D. Broad (n. 1887), de Cambridge, de ser un metafísico especulativo, y aunque el filósofo tiene para él como misión el análisis crítico de los conceptos usados en el lenguaje común y en la ciencia, sin embargo tiene poca simpatía hacia el dogmatismo del positivismo lógico. Evidentemente, no cree que la filosofía especulativa pueda alcanzar conocimiento cierto alguno y rechaza la concepción de la filosofía como destinada a procurar una guía para la vida: los vuelos del entendimiento especulativo y de las utopías de los filósofos políticos principales del pasado, están igualmente ajenos a su mentalidad sobria, ponderada y crítica. Pero no duda en dirigir su poderoso criticismo y su un tanto mordaz ingenio contra los movimientos de moda en la actualidad. El buen sentido, la claridad y la apertura a todos los aspectos de un problema constituye su ideal del método filosófico, pero prefiere que estos dones sean empleados en problemas de importancia más bien que en lo que él llama «cortar cabellos en el aire».

He hablado de los positivistas lógicos como de hombres ocupados asiduamente en «lavar cada uno los andrajos de los otros». Por otra parte, continúa refiriéndose a los filósofos que tratan de problemas de interés e importancia humanas como

«frecuentemente demasiado confusos y locos». En cuanto a él, ha escrito sobre temas de epistemología, ética y psicología. Sus simpatías van dirigidas preferentemente a los filósofos de la generación anterior, como Sir David Ross, y no a las tendencias modernas.

Entre otros filósofos que se mantienen aparte de la corriente actual del pensamiento, hay que citar al profesor A. D. Ritchie (1891) de Edimburgo; al prof. H. A. Hodges (n. 1905), de Reading; al profesor A. A. Luce (n. 1882), del Trinity College, Dublin, y al profesor T. A. Jessop (n. 1896), de Hull. El profesor Luce es un partidario de Berkeley; tanto él como el profesor Jessop dirigen la edición crítica de las obras de Berkeley. Existe algún que otro filósofo que participa de la tradición hegeliana. Así, el profesor T. M. Knox (n. 1900), de St. Andrews, director de *The Philosophical Quaterly,* quien ha publicado una buena edición inglesa de la *Filosofía del derecho* de Hegel (1942). También Mr. G. R. G. Mure (n. 1893), de Oxford, ha publicado obras sobre Hegel. Entre los que critican el positivismo podemos mencionar al lógico de Oxford, W. Kneale (nació 1906), cuya obra importante, *Probability and Induction,* apareció en 1949.

No han faltado algunos ataques directos contra el positivismo lógico. En 1950 han aparecido dos: *A Critic of Logical Positivism,* por el Dr. C. E. M. Joad (n. 1891), y *The Philosophical Predicament,* por el Prof. W. F. F. Barnes (n. 1909), de Durham. El doctor Joad ha señalado críticas muy importantes al positivismo lógico. Pero él, a su vez, queda expuesto a crítica en varios puntos. Así, por ejemplo, uno de los críticos señala que la clase de positivismo elegido como blanco de sus ataques «es ya un episodio terminado»: el prof. Ayer no se expresa actualmente en la misma forma que lo hacía cuando se hallaba bajo la influencia del Círculo de Viena. El libro del prof. Barnes es más cuidadoso y toma un campo más amplio de discusión. Reconoce los méritos del Análisis lingüístico, pero observa sus ambigüedades y señala la gran parte del «camouflage metafísico» que tienen los mismos que hacen profesión de rechazar la metafísica. Idéntica observación hace el escritor marxista Mr. Corn-

forth (1909), en su obra *In Defense of Philosophy against Positivism and Pragmatism* (1950).

Vale la pena notar que, aun cuando el positivismo se ha visto sujeto a ataques como los que hemos mencionado, y aun cuando, generalmente, están de acuerdo todos en que el positivismo del antiguo tipo dogmático es insostenible y pasado de moda, han aparecido algunos libros, por lo menos entre los filósofos profesores en las universidades, en los cuales la metafísica especulativa se ha desarrollado de una manera positiva. Aun aquellos que afirman su creencia en la posibilidad de la metafísica permanecen en cierta incertidumbre sobre la naturaleza precisa de la metafísica, de sus teorías y argumentos. Una tentativa seria para tratar este problema la ha realizado la profesora D. M. Emmet (n. 1904), en su obra *The Nature of Metaphysical Thinking* (1945), en la cual discute la naturaleza del pensamiento analógico. Debe mencionarse también un buen ejemplo de metafísica teísta en la obra del Dr. A. Farrer (n. 1904), de Oxford, *Finite and Infinite* (1946). En el decurso de su argumentación él reafirma y defiende la noción de substancia que tantos filósofos consideran ya totalmente desacreditada, en parte, según creemos, porque el término significa para ellos principalmente el concepto de substancia de Locke.

Si hasta el presente no hemos dicho nada sobre el escolasticismo en general o el tomismo en particular, se debe simplemente a que el escolasticismo significa una parte pequeña en la vida filosófica del país. Es fácil comprender por qué el número de los filósofos escolásticos es pequeño. El escritor escolástico puede contar, sin duda ninguna, con una atención benévola si se muestra, a su vez, atento a los intereses y a las maneras de pensar de sus contemporáneos, y algunos de los escolásticos se dan cuenta perfectamente de ello y son bien conocidos. Pero el clima de pensamiento no es favorable, en general, para los sistemas, y mucho menos para los sistemas que han sido concebidos para servir a intereses extrafilosóficos.

Entre los escritores escolásticos debemos mencionar al doctor D. J. B. Hawkins (n. 1906), cuyos escritos han llamado bastante la atención, por ejemplo, *Causality and Implication* (1937)

y *The Criticism of Experience* (1945). El nombre del Padre M. C. D'Arcy, S. I., es muy conocido y su manera de discutir las ideas filosóficas ha atraído a un gran público. Entre sus publicaciones figuran *Thomas Aquinas* (1930), *The Nature of Belief* (1931), y *The Mind and Heart of Love* (1945). El Dr. E. L. Mascall (n. 1905), de Oxford, ha tratado de trasponer en un idioma moderno la teología natural tomista en sus libros *He Who Is* (1943) y *Existence and Analogy* (1949); en tanto que *Certainty, Philosophical and Theological* (1948), escrito por Dom Illtyd Trethowan, O. S. B., (n. 1907), despertó ciertas discusiones. E. I. Watkin (n. 1908), manifiesta en sus escritos una mente independiente; su obra principal es *A Philosophy of Form* (1935, nueva edic. 1950). Frederick C. Copleston, S. I., (n. 1907), ha escrito sobre temas históricos (*Nietzsche,* 1942; *Schopenhauer,* 1946; *Medieval Philosophy,* 1952; y *A History of Philosophy,* de la cual han aparecido hasta ahora tres volúmenes). En general, debe notarse que no es común entre los escritores escolásticos el conocimiento y el aprecio de la lógica moderna. Pero los artículos del Padre Ivo Thomas, O. P. (n. 1912), demuestran que hay alguna excepción. Esperamos que el tomismo manifieste su capacidad de desarrollo y que, de esta manera, aumente su influencia.

VIII

El lector habrá advertido que no hemos dicho nada sobre el existencialismo. En nuestra opinión, no hay, en realidad, nada que decir, salvo que el existencialismo ha ejercido muy poca influencia en la filosofía académica, si es que puede notarse alguna. Por supuesto, en los círculos intelectuales se ha tenido algún interés por el tema, y algunos filósofos lo han comentado. Alguna vez se le dispensa un trato más o menos simpático. Pero, hablando en general, los comentarios de los filósofos toman una actitud dudosa sobre el carácter de la significación de tal o cual término usado por los existencialistas. Algunas de las observaciones de Heidegger, por ejemplo, han sido el blanco de las críticas de los analistas. Kierkegaard ha ejercido, sin duda, alguna

influencia en ciertos ambientes teológicos; pero en lo que se refiere a la filosofía académica universitaria, sería difícil señalar algún inglés existencialista. Así como tampoco hay, que nosotros sepamos, ningún profesor marxista de filosofía, aunque haya algunos profesores marxistas en otras Facultades. El análisis lingüístico no es, en general, favorable ni al existencialismo ni al marxismo. El tomismo es considerado como más o menos respetable, por cuanto los tomistas tratan de definir sus términos; pero el existencialismo es considerado frecuentemente como intelectualmente descalificado, al paso que al marxismo se lo considera como un sistema dogmático totalmente ligado a intereses y propósitos políticos.

El pensamiento filosófico contemporáneo en Gran Bretaña está, pues, más próximo a la filosofía de los Estados Unidos o a la de los países escandinavos que a la filosofía de los países europeos, como Francia y Alemania. Las discusiones y especulaciones metafísicas y las preocupaciones por los «problemas humanos», que tan importante parte tienen en la filosofía continental, están más o menos ausentes de la filosofía académica en Gran Bretaña. Hemos notado que no existe, en manera alguna, un repudio universal de la metafísica en Inglaterra; pero los metafísicos son muy lentos para especular y piensan por lo menos dos veces las cosas antes de hacer afirmación alguna. La crítica por parte de los positivistas y de los analistas les ha hecho adoptar una actitud muy cautelosa. Esta actitud indecisa de parte de los metafísicos es mucho más marcada en Gran Bretaña que en los Estados Unidos, donde parece haber mayor variedad y donde existen escuelas de pensamiento más o menos definidas.

En cuanto la filosofía no se propone seguir enteramente un camino aislado propio y exclusivo sino que es un elemento de la cultura humana, resulta interesante buscar los factores generales sociales y culturales que favorecen el predominio del actual movimiento filosófico. Pero sobre este punto no se puede dogmatizar con provecho; y, por cuanto no podemos tratarlo detenidamente, lo vamos a omitir. Sin embargo, desde el punto de vista puramente filosófico, creemos que el análisis filosófico ha realizado un trabajo útil de purificación. Los sistemas filosóficos, fruto de la imaginación, que reflejan la psicología de sus auto-

res, pueden tener su utilidad y pueden, hasta cierto punto, producir alguna satisfacción como construcciones estéticas o «tours de force» de la inteligencia; pero es también bueno que ellos sean llamados a dar cuenta de sí ante el tribunal de la razón crítica. El análisis lingüístico es enemigo del pensar nebuloso, de los términos y de las frases cuyo sentido es ambigüo o cuya función es emotiva, de los presupuestos faltos de crítica y de las generalizaciones precipitadas. Todo esto es bueno. Por eso el movimiento crítico en filosofía ha aportado un alto grado de claridad, honestidad y precisión.

Al mismo tiempo el análisis lingüístico puede degenerar en una pura trivialidad. Existe o ha existido la tendencia a dejar de lado problemas de interés humano o de importancia permanente, la filosofía ha tendido a ser el coto cerrado de los académicos y permanecer divorciada de los intereses del público intelectual y reflexivo, pero que no participa de la actividad académica y del entrenamiento dialéctico. Por supuesto, se responde que es inútil mirar la filosofía como información para responder a los «últimos problemas» o para ser una guía en la vida. Para la información acerca de los hechos debemos ir a la experiencia y a la ciencia; en cuanto al resto, debemos quedar en nuestras decisiones personales. Todo lo que la filosofía puede hacer es esclarecer y elucidar el significado; y es muy dudoso si, los que se llaman «últimos problemas», pueden ser tratados, y ni aun planteados, por los filósofos. Queda, sin embargo, en pie el hecho de que estos problemas son de gran importancia para los seres humanos; continúan surgiendo y, sin duda ninguna, seguirán planteándose siempre. Si ellos no son tratados dentro del ámbito de la filosofía académica, serán estudiados fuera. No debe sorprendernos, pues, que algunos de los analistas muestren cierta insatisfacción por la trivialidad de la filosofía. Es evidente, según creemos, cierto proceso de ampliación del interés y de una mayor tolerancia. La influencia del positivismo dogmático ha disminuído considerablemente, aun cuando lo que se puede llamar «la mentalidad positiva» alcanza todavía gran influencia. Siempre es peligroso hacer profecías sobre el desarrollo futuro de los acontecimientos; pero creemos que pue-

de razonablemente sostenerse que el abismo entre los analistas y los filósofos más tradicionales está disminuyendo, y parece como que el nuevo movimiento se ampliara y profundizara, de manera que asimile cada vez más los temas tradicionales de la reflexión filosófica. Debe notarse, sin embargo, que cada parte ha aprendido de la otra. No se trata de saber cuál de las dos llevará la «victoria» sobre la otra, sino más bien de discusiones provechosas para ambas dentro del campo general de la filosofía. Como ha notado un eminente analista, es un error pensar como si se estuviera preparando una especie de elecciones generales en el campo de la filosofía, en las cuales las «escuelas» tendrían el lugar de los partidos políticos.

Debe, sin embargo, notarse, que cuanto más amplio se torna el movimiento analista, resulta menos aceptable su actitud de que todos los problemas filosóficos son problemas del lenguaje. No se ha dado hasta ahora, según creemos, una definición satisfactoria de lo que constituye un problema lingüístico; el término tiende a resultar una palabra-portaobjetos, que contiene no solamente los problemas que pueden describirse razonablemente como problemas lingüísticos, sino también otros que no pueden ser descritos como tales plausiblemente, o que de ninguna manera pueden ser llamados «problemas lingüísticos» en el mismo sentido. Y en cuanto la expresión «problema lingüístico» alcanza un sentido más amplio, resulta su significado más indefinido.

Debería notarse también que queda todavía mucho que hacer en el campo del estudio lingüístico. Algunos analistas se inclinan a hacer afirmaciones temerarias sobre la dependencia de las ideas filosóficas respecto de las estructuras sintéticas de los diversos lenguajes, y estas aserciones se repiten luego en forma poco crítica. Pero es un tema importante y un problema de investigación detallada y sin prejuicios: no puede esperarse de nosotros que aceptemos el *ipse dixit* de ningún filósofo, por muy celebrado que sea, especialmente cuando no ha realizado estudio alguno sobre lenguas comparadas. Además, los filósofos analistas ingleses, al dedicarse en su mayor parte a análisis lingüísticos minuciosos, no han producido hasta ahora sino muy poco

en el campo general de la teoría semántica en comparación con sus colegas americanos.

El movimiento del análisis lingüístico ha llamado la atención una vez más sobre los problemas relacionados con el uso del lenguaje analógico, problemas que habían sido olvidados, salvo escasas referencias, por casi todos los filósofos representativos desde la Edad Media. Asimismo, el moderno desarrollo de la lógica, el análisis y la clarificación de los diferentes tipos de proposiciones, realizados por los filósofos modernos, deben estimular una reflexión seria y prolongada sobre la naturaleza y función de la metafísica y, en particular, sobre la naturaleza y el estado de los «principios metafísicos». Si se da a estos problemas la atención seria que merecen, se podrá hallar posiblemente al fin que el movimiento analítico, aunque aparece a veces hostil a la metafísica, habrá contribuído al progreso de la reflexión metafísica. El metafísico puede, por supuesto, permanecer aislado del actual movimiento del pensamiento filosófico y esperar que cambie la situación; pero puede también reconocer la realidad de los problemas suscitados por los analistas e intentar afrontarlos. La segunda actitud es la que nos parece más aconsejable.

LA BELLEZA TRANSCENDENTAL

LA BELLEZA

«Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección (lo inacabado es por ello feo); segundo, la debida proporción y armonía; y por último, la claridad.

Enseña en este famoso texto el Aquinate las notas que él llama *requisito de la belleza,* y que serían tres, a saber: integridad o perfección, proporción o consonancia y claridad. En estas tres vendrían a resolverse, después de un análisis de ellas, la mayoría de las notas que antiguos y modernos han puesto en la definición de la belleza. Proporción y claridad (Dionisio, *De Div. Nom.* c. 4). Medida elegante de las partes, o el esplendor de las formas sobre las partes proporcionadas de la materia o sobre diversas fuerzas o acciones (San Alberto Magno). Esplendor del orden. (S. Agustín). Esplendor de la verdad (Plotino). Lúcido orden (Horacio). La belleza no es una cualidad absoluta en el cuerpo hermoso, sino un agregar de todo aquello que es conveniente para tal cuerpo (Escoto). No es otra cosa la hermosura sino una igualdad numerosa (San Buenaventura). La belleza es la bondad de la cosa en cuanto que conocida deleita. (Kleutgen). La unidad en la variedad (Mendelssohn-Cousin).

Para mejor estudiarlas, pasemos a considerar particularmente cada una de esas notas y además trataremos de penetrar las relaciones que ellas tienen con los trascendentales del ser, unidad, verdad y bondad, aceptados unánimemente por los escolásticos.

Consiste ella formalmente en la posesión de todo aquello que necesita un ser, para ser, en el orden en que es. Y dice el Angélico que puede ser de dos maneras, que él llama perfección primera y segunda.

Perfección primera es aquélla según la cual la cosa en su substancia es perfecta; la cual perfección, ciertamente, es la forma del todo que surge de la integridad de las partes.

Perfección segunda es el fin; el fin empero es operación, según es fin del citarista tocar la cítara; o bien es algo conseguido por la operación, como es fin del constructor la casa que él realiza edificando (S. th. I. q. 73, a 1, c.).

[1] «Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas...» (S. th. I, q. 39, a. 8, c.).

De lo que antes ha dicho, el mismo S. Tomás se apresura a deducir, en el lugar antes citado, que la primera perfección es causa de la segunda, y nosotros añadimos que ambas tienen una causa más honda, el acto, trayendo otra cita de Santo Tomás: «Es perfecto todo lo que es acto» (S. Th. I. II, q. 3, aa. 2).

El acto es también lo que funda la bondad ontológica. Siendo el bien lo que todos apetecen, y al apetecer todos a lo que está en acto o dice una relación con él, vemos que la perfección tiene una raíz común con el bien ontológico. De aquí podemos afirmar, que la perfección es la manifestación de la bondad ontológica.

LA PROPORCION.

La segunda nota que S. Tomás aporta como requisito de la belleza es la proporción. Lo primero que nos indica toda proporción es una relación; relación entre partes, relación entre seres. Esta relación puede ser de dos maneras: una determinada, como la que existe entre el duplo, el triple, o lo igual, y ésta funda la simetría, o bien otra de valor no determinado, como la relación que existe entre acto y potencia o entre la substancia y el accidente. Esta es la mente de S. Tomás, que en varios pasajes así se manifiesta (S. th. I, q. 12, ad 4; C. Gent. III, c. 54).

De donde podemos decir que lo esencial en toda proporción es una relación, pero una relación que ordena las distintas partes, para constituir un todo, como también lo dice el Angélico en C. Gent. II, c. 16.

Afirmamos, pues, en la proporción una unidad, en cuanto decimos: conjunto de partes ordenadas en un todo indivisible en sí mismo, y dividido de cualquier otro. Afirmamos una unidad, en cuanto este todo verifica el principio de no contradicción, o sea, sus partes intrínsecamente no se repugnan.

«El fin de la proporción es la unidad en cuanto que consiste en manifestar la perfección del ser en su totalidad y esta unidad, que es obtenida en las creaturas por la ordenación de las partes, en Dios se manifiesta soberanamente hermosa en su simplicidad».

La unidad trascendental expresa formalmente la no contradicción del ser y conviene a éste, porque es. Su fórmula metafísica es: indiviso en sí y dividido de todo otro.

Tratando de resumir lo antes dicho: la proporción sería una manifestación ¿por qué no? la más espléndida de la no contradicción interior del ser, y en tal caso lo sería también de la unidad.

CLARIDAD.

Nos encontramos ante una palabra usada de manera analógica, conducida por tal camino por fuerza de la metáfora; de la simple claridad material que es condición para que el ojo vea, se pasó a usar el vocablo, como medio de expre-

sar todo conocimiento. Pero esta claridad, a la que S. Tomás se refiere en su tercer requisito, es ante todo una claridad óntica, vale decir, la capacidad que todo ser tiene de ser entendido en sí mismo. Múltiple podrá ser esta claridad, en cuanto que es análogo el vocablo qua la expresa; podrá ser la manifestación de las formas substanciales o bien de las accidentales o de los simples modos y relaciones en que consiste la proporción, pero lo que fundamentalmente expresa la claridad es la inteligibilidad del ser.

La verdad ontológica formalmente consiste en el afirmar la capacidad que el ser posee de ser entendido. Ligando esta afirmación a lo que antes dijimos, llegamos a que la claridad es tan sólo la manifestación luminosa de la anterior inteligibilidad del ser.

Cuando en el opúsculo *De pulchro et de bono* se define a la belleza como «splendor formae», se lo hace con el supuesto escolástico de que la forma es el principio de inteligibilidad de las cosas y se nos dice entonces, inadecuada pero ciertamente, que la belleza es la manifestación luminosa de la inteligibilidad del ser.

Nuestro trabajo ha consistido hasta ahora en penetrar cada una de las notas que S. Tomás en el texto citado —S. th. I. q. 38, a. 8, c.— ha traído como requisitos de la belleza. Notas que, como además vimos, serían el resumen de los requisitos aportados por la mayoría de los pensadores antiguos y modernos sobre este tema. Además tratamos de demostrar que cada una de esas notas era la manifestación de los tres trascendentales universalmente aceptados por los escolásticos; a saber: que la perfección lo era de la bondad, la proporción de la unidad, y la claridad de la verdad. De aquí deducimos nuestra definición de la belleza: ELLA ES LA MANIFESTACION GOZOSA DE LA PLENITUD INTERIOR DE UN SER.

Queda aún por resolver el problema: ¿es la belleza un trascendental del ser? Por nuestra parte distinguimos: en el sentido tradicional, en cuanto dice una relación del ser a sí mismo, o una relación simple a una facultad espiritual, en resumen si se lo considera simplemente como un trascendental más, el cuarto, aquí *negamos*, y sumamos a esta nuestra pobre negación la de S. Tomás, que implícitamente tal cosa sostiene, cuando, a pesar de haber tratado profundamente de los trascendentales (*De Verit.* q. I, a I; q. XXI, a *I Sent.*, d. 19, q .5, a I ad 3, etc.) nunca coloca entre ellos la belleza.

Además en cuanto diría, como pretenden los defensores de esta trascendentalidad, relación simple entre inteligencia-ser o voluntad-ser, queremos mostrar la contradicción en que nuestros adversarios caen, porque de allí no puede seguirse sino verdad y bondad. Si no se cambian los términos de una relación, la relación permanece la misma.

Pero si consideramos, en cambio, a la belleza como una relación segunda, entre el ser manifestado como uno, verdadero, bueno, y el sujeto capaz de intelección y volición (persona), ya nos encontramos ante otra muy distinta realidad.

Llamamos a esa relación, relación *segunda*, porque está integrada por elementos simples, por otras relaciones, a saber: el ser captado como verdadero, uno, bueno [2].

Santo Tomás nos da explícitamente los elementos para ésta que nosotros llamamos relación segunda. Estudiemos dos textos tomistas para determinar la mente del maestro con respecto a este punto. Son *S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad I [2] y I, II, q. 27, a. 1. ad 3[3].

En ambos textos, el Aquinate sostiene un pensamiento idéntico. Queriendo interpretarlos en su acepción más genuina, los usaremos *modo unius*.

El bien y la belleza en el sujeto son lo mismo, porque los dos se ubican sobre una misma realidad, a saber, la forma. Sólo por la razón se distinguen. El bien propiamente mira el apetito, tiene razón de fin, pues el apetito es como un movimiento hacia la cosa. La belleza empero mira hacia el conocimiento. Son llamadas hermosas las cosas que vistas agradan. Pertenece a la comprensión de bien que en él descanse el apetito, a la comprensión de la belleza, el que en su conocimiento o contemplación el apetito descanse.

A continuación, esforzándose por mostrar más explícitamente el elemento nuevo que introduce la belleza, y que la distingue del bien, S. Tomás hace una clasificación de los sentidos, reservando (como la experiencia cotidiana lo demuestra) el nombre de bello para aquellas sensaciones obtenidas por los sentidos *maxime rationi deservientes*, es decir los más intelectualizados, los que guardan más estrecha relación con el conocimiento, a saber: el oído y la vista. (Igual afirmación vuelve a hacer con respecto a la vista en *S. th.* I, II, q. 79, a 3, c.). Así hablamos de bello sonido, y de color bello, sin que a nadie se le ocurra aplicar tal adjetivo para calificar un sabor o un olor. Es decir, que a pesar de que por todos los sentidos podemos aprehender el bien sensible, únicamente por estos senti-

[2] «Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent». (S. th. I, q. 5, a. 4 ad. 1).

[3] «Ad tertium, dicendum quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pluchrum, qui maxime cognoscitive sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quaedam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter, complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa aprehensio placet». (S. th. I, II, q. 27, a, I, ad 3.).

dos *maxime rationi deservientes* podemos llegar a la belleza. Y concluye S. Tomás:

«Así aparece claro que la belleza agrega al bien cierto orden al conocimiento. Llámase bueno lo que simplemente agrada al apetito; hermoso empero es dicho de aquéllo cuya misma aprehensión deleiat».

Es nuestro interés, demostrar las bases tomistas de nuestra «relación segunda».

Belleza y bien —dice S. Tomás— son una misma cosa en el sujeto, ambas reposan sobre la forma, empero la belleza agrega un elemento nuevo al bien, de aquí su diferenciación; aporta una relación al entendimiento. S. Tomás en su sano realismo, ha planteado la dualidad objeto-sujeto, aquí ser-persona y ser-entendimiento ha dado la relación *verdad;* ser-voluntad, *bien.* Estas son nuestras relaciones simples; S. Tomás explícitamente anota ahora que la belleza es el bien con una relación al entendimiento. ¿No estamos entonces en presencia de lo que llamamos «relación segunda»?. Porque, por cierto, contra los que afirman que la belleza es una pura manera de entender o una pura manera de amar, una relación, si sus términos no cambian, permanece la misma. Además, es harto grosero e incapaz de resistir al menor análisis serio, el pensar que la belleza fuera el producto de dos relaciones superpuestas, bien + verdad.

Los presupuestos tomistas profundamente racionales nos permiten esta afirmación: La belleza es una relación segunda; es decir, aunque no simple, sí irreductible, entre el ser develado en su plenitud interior (unidad, verdad, bondad) y la persona (sujeto de voluntad y entendimiento).

El fruto de esta relación segunda es la experiencia estética, acto del sujeto espiritual, no simple, pero sí irreductible. Y a cualquier intento de disección que en él se haga, responde, encontrándose frente a dos fenómenos simples, bondad y verdad.

Quizás tal afirmación sea un tanto dura de aceptar, pero yo apelo a la realidad, y si es precisamente dura de aceptar en este momento, es debido al hiperanalicismo de la época, que concibe al hombre como un conjunto de fuerzas y facultades dislocadas, mejor, aisladas entre sí, habiendo olvidado, por su prurito de análisis, la verdad profunda de que éste constituye una unidad, y cualquier disección que en él se haga con el fin de mejor conocerle no debe tardar en volver a esa síntesis estupenda que es el hombre, si en realidad desea conocerlo.

Deseamos además probar que esa relación que se da entre el ser develado en su interior y la persona, es decir la belleza, constituye un verdadero trascendental, y lo haremos viendo cómo se cumplen las condiciones antes puestas de la trascendentalidad.

1 — Manifiesta una nota no expresada por el concepto de ser (habitudo ad existendum), pues ella dice: capacidad del ser para ser percibido en su plenitud por un sujeto espiritual, en una sola operación de éste, su experiencia estética.

2 — Dice una determinación intrínseca del ser, en cuanto todo ser manifestado en su plenitud a un sujeto espiritual es capaz por sí mismo de producir la emoción estética. Es decir, la causa de la experiencia estética está en la entidad misma del ser.

3. — La razón de la belleza sigue necesariamente al ser, en cuanto que si algo es bello, lo es precisamente porque es ser.

4. — Lo que la belleza pone en el ser de propio con él realmente se identifica, por cuanto dice que éste manifestado a un sujeto espiritual puede ser objeto de una experiencia estética.

Además, si todas las notas integrantes de un todo —la belleza— son, como vimos, trascendentales (la unidad, la verdad, la bondad) el todo no puede menos que serlo. Deseamos por último hacer hincapié en la percepción de esta plenitud interior de un ser por parte de un sujeto espiritual. En esta experiencia la persona capta la plenitud interior de un ser quizás no en una percepción clara y distinta, pero lo esencial de la belleza es una contemplación de esa plenitud interior. Contemplación, pero en ella el entendimiento debe proceder de una manera singular: ya no está interesado en conocer, en horadar el misterio del ser; lo posee ya como verdadero; además ya lo ama como bueno; ahora el entendimiento lo contempla gratuitamente, con un gozo único característico de la experiencia estética. Y son de tal mente cuantos han estudiado a fondo tal problema, desde S. Tomás que define a la belleza como «aquello que visto agrada» —vale decir, ahorrando al entendimiento todo trabajo abstractivo, intuído directamente agrada—, hasta Kant, que define la belleza como lo que universalmente agrada sin concepto.

En cuanto se refiere a nuestra afirmación de que la experiencia estética es una operación irreductible de un sujeto espiritual, no se trata de una enunciación nuestra, ya que conocida es la frase que dice «la belleza es captada por todo el hombre». Pero profundizándola más y atendiendo al modo de conocer humano y al carácter trascendental que reinvindicamos para la belleza, la hemos propuesto de la manera anterior. Vale decir. que la experiencia estética es una operación compuesta pero irreductible de toda persona.

Para acabar repetimos nuestra definición de la belleza, que consideramos síntesis de nuestro trabajo: LA BELLEZA ES LA PERCEPCION GOZOSA DE LA PLENITUD INTERIOR DE UN SER.

Desde aquí comienza el trabajo del esteta...

Miguel Pico.

R. P. JUAN ROSANAS, S. J.

† 19 de Enero de 1955

La Revista CIENCIA Y FE acaba de perder a uno de su colaboradores en el *R. P. Juan Rosanas,* fallecido el 19 de Enero del corriente año. La Facultad de Teología del Seminario Metropolitano de Villa Devoto siente más directamente esta pérdida, pues el R. P. Rosanas era en la actualidad Prefecto de Estudios de dicha Facultad y del Seminario Mayor a la vez que profesor de Teología dogmática. Pero también las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel deben al P. Rosanas el tributo del recuerdo y del agradecimiento, porque durante doce años les prestó su colaboración, siempre a punto, así en cargos disciplinarios, como, principalmente, dictando las cátedras de Teología Dogmática, y algunos años de Filosofía, con la asiduidad que le caracterizaba.

El R. P. Juan Rosanas nació en Gurp (Cataluña, España) el 23 de abril de 1881; entró en la Compañía de Jesús el 16 de agosto de 1899; hizo sus estudios humanísticos en el estudiantado de Veruela (Zaragoza) y los de Filosofía y Teología en el Colegio Máximo de Tortosa (Tarragona).

Terminados sus estudios fué enviado a la Argentina, en 1917, donde se le incorporó de inmediato al claustro de profesores del Seminario Metropolitano de Villa Devoto. Enseñó diversas materias de Filosofía y Teología, especialmente la Filosofía Natural y la Teología Dogmática. En 1932 pasó a las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, de donde nuevamente fué trasladado al Seminario de Villa Devoto en 1945 para continuar allí su docencia. Junto con la Teología Dogmática enseñó también en San Miguel y Villa Devoto la Historia de los Dogmas, y en estas clases tuvo origen su *Compendio de la Historia de los Dogmas,* que llenó un vacío en la literatura castellana sobre el tema. Asimismo enseñó la Teología de los orientales.

El P. Rosanas, como hombre y como religioso, era sencillo y humilde. Poseía una dedicación nada vulgar al trabajo, dedicación que consagraba a los cargos que se le asignaban, ya se tratase de la cátedra o de funciones disciplinares. Hombre sumamente piadoso y afable, poseía cualidades que lo habilitaban para la dirección espiritual de los seminaristas, quienes acudían a él con la seguridad de hallarle siempre dispuesto a atenderlos.

Como profesor, llevaba sus clases muy bien preparadas, con frecuencia totalmente redactadas de antemano, y su exposición e información, si no eran brillantes, eran ciertamente claras y metódicas, lo que permitía al alumno asimilar los puntos fundamentales de la respectiva disciplina. Si no era muy personal en sus opiniones, prestaba el servicio, muy útil para el alumno y para el lector, de sintetizar la materia expuesta por otros autores. Pero en ciertos problemas demostró no solamente personalidad, sino un avance hacia las opiniones más modernas, p. ej. en el de la evolución del hombre, o en la mitigación de la teoría escolástica de la materia y la forma. El P. Rosanas había dedicado

particular atención a la filosofía natural y había llegado en ésta, tal vez más que en otras materias, a concepciones personales.

Como tributo al profesor, no puede olvidar el que escribe estas líneas la grata impresión que le produjo la explicación del tratado dogmático De Gratia Christi, que escuchó de labios del R. P. Rosanas. El tratado De Gratia apareció ante los alumnos con su profunda estructura metafísica y dogmática, con una lucidez que permitía ver el trabajo de filigrana que los teólogos escolásticos han tejido, de una manera especial, en este tratado.

Pero el R. P. Rosanas completó en los últimos quince años de su vida su actividad docente con la de escritor, y, por cierto, con una fecundidad que no pudo menos de admirar, ya que antes de 1939 su actividad de escritor fué prácticamente nula. En ese año publicó en la Revista de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, *Fascículos de la Biblioteca*, un preciso artículo sobre *Orientación de los estudios en la Compañía de Jesús*. Desde entonces, uno después de otro, los artículos y los libros fueron brotando de su pluma infatigable. Hora tras hora, escribiendo siempre a mano, llenaba páginas y páginas, con un plan de trabajo que cada vez se iba ampliando más. Notemos, como obras de mayor envergadura, su *Historia de los Dogmas*, en 3 volúmenes, la *Historia de la Ascética y Mística Cristianas*, y la *Historia y Naturaleza de la Devoción a los Sagrados Corazones de Jesús y de María*. Los tratados dogmáticos se suceden uno a otro y tenía el plan ambicioso de cubrir todo el campo de la teología dogmática, cuando le sorprendió la muerte, que fué santa como su vida.

BIBLIOGRAFIA DEL R. P. JUAN ROSANAS S. I.

LIBROS

1. *Galileo*. Observatorio de Física Cósmica de San Miguel. 1938 (pp. 32).
2. *Tomistas y tomistas*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1942, (112 pp.)
3. Santo Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*. Trad. de León Carbonero y Sol. Revisada y anotada por Juan Rosanas. Ed. Cultural, Buenos Aires, 1943. (pp. 400).
4. *Cuestión disputada en la teología y filosofía escolástica*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943, (pp. 108).
5. *Historia de los Dogmas*. Ed. Cultural. Buenos Aires, 1945. (3 vols., pp. 890).
7. *Historia y naturaleza de la devoción a los Sdos. Corazones de Jesús y María*. Ed. Poblet, Buenos Aires, 1948 (pp. 260).
8. *Historia de la Ascética y Mística cristianas*. Ed. Poblet. Buenos Aires, 1948. (pp. 500).
9. *Teología de San José*. Ed. Poblet. Buenos Aires, 1949 (pp. 112).
10. *El Purgatorio*. Tratado dogmático. Ed. Poblet. Buenos Aires, 1949 (pp. 235).
11. *Teología de San José*. (2.ª edición) Casa del Catequista, Buenos Aires, 1949. (pp. 112).
12. *Teología Bizantina*. Ed. Poblet. Buenos Aires, 1950. (pp. 100).
13. *Temas de Filosofía Natural*. Ed. Poblet. Buenos Aires, 1950 (pp. 156).

14. *Tratado dogmático sobre el Infierno.* Ed. Poblet. Buenos Aires, 1951. (pp. 174).
15. *Tratado dogmático sobre el Cielo.* Ed. Poblet. Buenos Aires, 1952 (pp. 176).
16. *Mariología.* Ed. Poblet. Buenos Aires, 1952 (pp. 224).
17. *Angelología.* Ed. Poblet. Buenos Aires, 1953 (pp. 210).
18. *Cristo-Dios.* Ed. Poblet. Buenos Aires, 1954 (pp. 173).
19. *Cristo-Hombre.* Ed. Poblet. Buenos Aires, 1954 (pp. 176).

ARTICULOS

Orientación de los estudios en la Compañía de Jesús. En «Fascículos de la Biblioteca» (San Miguel), 9 (1941) 97-121.

En la Revista «C I E N C I A Y F E»

1. *Evolución de los dogmas,* 1 (1944) 13-26
2. *Origen de la autoridad política,* 4 (1945) 23-46
3. *Origen del Cosmos,* 7 (1945) 71-83.
4. *El modernismo religioso,* 8 (1945-1946) 88-102; 9-10 (1947) 16-33.
6. *Sentido del axioma escolástico*: «Omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est», 16 (1948) 56-63.
7. *El principio de individuación según Suárez.* 21 (1950) 69-86.
8. *Los principios de razón suficiente y de causalidad,* 23 (1950) 65-76.

En la Revista «E S T U D I O S» (Buenos Aires)

1. *Un capítulo para la historia del tomismo: Historia de la distinción real entre la esencia y la existencia,* 368 (1942) 126-144.
2. *La distinción real entre la esencia y la existencia en Santo Tomás de Aquino,* 369 (1942), 217-238.
3. *La distinción real entre la esencia y la existencia ¿es el fundamento de la filosofía escolástica?,* 69 (1943) 300-318.
5. *Algunos datos más sobre la historia de la distinción real entre la esencia y la existencia,* 370 (1943) 11-29; 104-114
6. *Sobre el transformismo,* 370 (1943) 334-340.
7. *¿Hay orden en el mundo anorgánico?,* 371 (1944) 49-57.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies. Nos. 2-3, The Legend of King Keret, a Canaanite Epic of the Bronze Age. By H. L. Ginsberg. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1946.

Este segundo número doble de la serie *Supplementary Studies* contiene, como el primero, el texto, la traducción y comentario de una obra literaria del Medio Oriente Antiguo. En este caso se trata de una obra ugarítica, es decir, perteneciente a la literatura de una ciudad de la costa Norte de Siria, recientemente exhumada por las excavaciones de Claude F. A. Schaeffer, la ciudad de Ugarit. La literatura ugarítica tiene un doble interés para el estudioso del Viejo Testamento: su época y su medio. Su época, porque pertenece a los siglos que inmediatamente preceden la entrada de los israelitas en Palestina (siglos 15 al 13 antes de Cristo). Su medio, porque es producto de una civilización semítica que se parecía mucho, sin duda, a la que los mismos israelitas encontraron en la tierra de Canaán y que tan poderosa influencia (positiva y negativa) ejerció sobre ellos. La misma lengua que utilizan los textos ugaríticos tiene un parentesco visible con el hebreo del Antiguo Testamento. De ahí la suma importancia de esta publicación del BASOR. Los textos ugaríticos no son fácilmente accesibles a los biblistas. Hoy existen, sin embargo, dos versiones completas, reunidas en un solo volumen, de los tres poemas mayores: la de C. H. Gordon en su *Ugaritic Literature* (Pontificio Instituto Bíblico, 1948) y la del mismo H. L. Ginsberg en la ya famosa colección de J. B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton University, 1950). La presente edición limitada a un solo poema: la leyenda del Rey Keret, añade, además, el texto ugarítico en transcripción y un extenso comentario, sobre todo filológico. Inútil ponderar las excelencias de la edición: por mucho tiempo quederá como la *editio princeps* de este texto difícil. Pero se la debe considerar más bien como un punto de partida que como una meta, porque el gran ugaritista que es Ginsberg no pretende haber resuelto todos los problemas que su texto plantea. Al contrario, sus finos análisis y brillantes intuiciones pueden servir a futuros estudiosos de ejemplo y exhortación para encarar dificultades no resueltas e incluso para reformar sus mismas soluciones. Para quien se hace una idea de la extrema complejidad de los textos ugaríticos, ésto no es ninguna cosa nueva. Citemos un caso entre muchos:

en un número posterior del BASOR (119, Oct. 1951, pp. 18-21) el gran lingüista que fué Ugo Cassuto propone una interpretación de las primeras líneas (conservadas) del Poema (KRT A, 1.10-22), que transforma completamente la interpretación de Ginsberg: el rey Keret, en lugar de haber perdido una sola mujer y luego toda su parentela, habría perdido o repudiado sucesivamente siete. El biblista puede aprender mucho de la lectura de este libro. No dejará de notar, por ejemplo, la importancia que tienen para la exegésis y traducción del Ps. 114 las observaciones lingüísticas que Ginsberg hace en p. 47 (sobre KRT C, 1. 10). También le llamará la atención encontrar una forma tan familiar a la sintaxis hebre como el *waw* enérgico (Jo 115-116) en KRT C, 1. 18. Y, en general, advertirá que la poética hebrea tiene antecedentes muy precisos y muy ilustrativos en estos viejos textos ugaríticos.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies, N.º 5-6, The Ceramic Vocabulary of the Old Testament. By JAMES L. KELSO. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1948.

El autor de este opúsculo, James L. Kelso, conocido por su competencia arqueológica (cf. p. 2, el *Editorial Announcement* de W. F. Albright), ha hecho un trabajo realmente útil. Todo biblista bien informado conoce la importancia que adquiere de día en día, desde los tiempos de W. Flinders Petrie, ese humilde material que es la cerámica. Gracias a ella, en efecto, es posible dar una fecha aproximada a los depósitos arqueológicos y establecer incluso relaciones cronológicas entre diversos sitios, a veces muy distantes. (Cf. a este propósito, el interesante volumen editado por Robert W. Ehrich por cuenta de la Universidad de Chicago: *Relative Chronologies in Old World Archeology*). El presente opúsculo quiere darnos una idea, lo más completa posible, de la terminología técnica de la Biblia hebrea, en el dominio de la cerámica. Y así estudia sucesivamente los términos que designan la arcilla, el vocabulario de la manufactura de cerámica, el de los utensilios de cerámica y metal y la relación entre unos y otros, para levantar luego, en la parte central del opúsculo (pp. 15-32), un catálogo completo de todos los términos que designan utensilios de metal o de cerámica, con la identificación cierta o probable y la mención de las principales referencias. A esto siguen varios catálogos más, en los cuales el autor examina la terminología de lo que podríamos llamar la cerámica aplicada, es a saber, en la edificación, en los materiales de escritura, en metalurgia, en los objetos de culto, en las construcciones para granos y en la industria del vestido, para concluir con un breve párrafo sobre el vidrio, la loza (faïence) y el barniz. La enumeración, como se ve, es completa y el lector no puede menos que asombrarse de la riqueza de la terminología del hebreo (tenido generalmente por una lengua pobre) en el terreno de la cerámica. A título de ejemplo se puede mencionar el hecho referido por el autor (pp. 11-12) de que la Biblia contiene más términos para designar utensilios de cocina de los que serían necesarios para identificar las

numerosas variedades hasta ahora excavadas. La importancia de este estudio, para el biblista, reside en que contribuye poderosamente a la solución de un problema en el cual, la mayoría, si no todos, tropiezan, especialmente en nuestra lengua: el problema de la traducción. Indudablemente, un pasaje puede perder mucho de su valor, e incluso de su sentido, si cada término del vocabulario cerámico no es traducido por un exacto equivalente, dentro de lo posible. E inversamente, un texto cualquiera puede adquirir nueva claridad si estos matices del vocabulario técnico son respetados. En este sentido, las reproducciones de vasos, tomadas de las excavaciones de Tell Beit-Mirsim, que publica Kelso en la lámina que cierra el opúsculo, lleva al lector a figurarse, en cada caso, la apariencia del utensilio de que se trata. Inútil decir que no todas las conclusiones de Kelso con ciertas.

Otros investigadores pensarán diversamente; basta consultar, para convencerse de ello, las identificaciones de términos propuestas por Kurt Galling, en el artículo *Keramik* de su *Biblisches Reallexikon* (col. 314-330), o simplemente el reciente *Lexikon* de Koehler-Baumgartner.

Pero esto no es una crítica: en adelante no se podrá prescindir, en cualquier trabajo de traducción seria, del concienzudo análisis de Kelso, abonado por su personal experiencia arqueológica. El uso del opúsculo es facilitado por un completo índice de términos hebreos y arameos, pero se nota la falta de un índice especial que identifique los vasos reproducidos en la figura.

JÔRGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies N.° 7-9, The early Arabian Necropolis of Ain Jawan, A pre-Islamic and Edily-Islamic site on the Persiam Gulf, By RICHARD LEBARON BOWEN Jr., with chapters by Frederick R. Matson and Florence E. Day. Published by tha American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1950.

Este nuevo fascículo de la serie *Supplementary Studies* nos conduce a la ribera occidental del Golfo Pérsico, una región que puede parecer remota a un biblista, pero que no lo es tanto, si se considera la proximidad de la Mesopotamia, por una parte, y, por la otra, la importancia creciente de los estudios arábigos y sudarábigos en relación con el Medio Oriente Antiguo (Rhodokanakis, Ryckmans, Maria Höffner).

Precisamente porque la región es poco conocida, cualquier dato o conjunto de datos sobre sus aspectos arqueológicos será bien recibido por el estudioso de cuestiones orientales. Y esto es lo que ofrece el presente opúsculo: un conjunto de datos sobre un tipo de sepultura que parece característico, no sólo de la región estudiada (Ain Jawan), sino de la mayor parte de Arabia, es a saber, el túmulo o montículo funerario (burial mound). (Digamos de paso, y a título informativo, que un tipo semejante de túmulos existe también en Palestina, en los alrededores de Ain-Karim; pero las excavaciones llevadas a cabo hasta ahora por la señora Ruth Amiran parecen haber demostrado que no se trata en este caso de sepulturas, sino —es la hipótesis de la señora Amiran— de instalaciones cultuales, cf *Revue Biblique,* LXI (1954), pp. 575-577. El autor,

que trabajó como ingeniero químico en la Arabia Saudita al servicio de la Aramco (Arabian American Oil Company), examina especialmente un grupo de esos túmulos en la zona donde ejercía sus funciones profesionales (cf. el mapa de la fig. 2), pero aduce al la par una cantidad de ejemplos paralelos de otras regiones que no conoce personalmente, y toca una serie de interesantes cuestiones conexas (sistemas de irrigación, problema del desecamiento de las zonas desérticas, etc.). Todo esto hace de su opúsculo una mina de informaciones útiles y de provechosas sugerencias para uiterior estudio. El uso del material es considerablemente facilitado por la exactitud descriptiva del autor (que no es arqueólogo de profesión) y por la claridad de sus fotografías y dibujos. El trabajo ha sido completado por dos notas técnicas sobre la cerámica encontrada en Ain-Jawan, la primera de las cuales (por Frederick E. Matson, pp. 57-62) examina y clasifica los materiales y composición de la misma, mientras que la otra (por Florence E. Day, pp. 63-67) trata de ubicarla en los diversos períodos históricos. Las conclusiones de estas dos notas son tanto más interesantes cuanto más escasa y menos conservada es la cerámica que estudian, lo cual permite al profano hacerse una idea del rigor y la finura de los análisis que tienen por objeto este humilde material. El resultado del estudio de la cerámica supone, para los túmulos de Ain-Jawan, una fecha o serie de fechas entre el siglo cuarto antes de Cristo (pre-helenístico) y el siglo 12 ó 13 después (islámico-medio). El sitio podría corresponder, entonces, al menos desde el punto de vista arquelógico, a la localidad de Bilbana, mencionada en la lista del geógrafo Ptolomeo (siglo segundo después de Cristo) más o menos a esta altura (cf. p. 34 y p. 56.4). El biblista puede tomar nota de estas posibilidades y retenerlas para usar de ellas en sus futuras construcciones.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies, Nos. 10-12, The Dead Sea Manual of Discipline, Translation and Notes. By WILLIAMS HUGH BROWNLEE. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1951.

Inútil ponderar la oportunidad y el mérito de esta traducción del *Manual de Disciplina*, una de las primeras que aparecieron. Al tiempo de su publicación, la misma institución comenzaba a difundir la *editio princeps* del documento, con fotografías del manuscrito original y transcripciones en hebreo cuadrado. De manera que la presente traducción ha podido servir a muchos de introducción en los problemas de este difícil texto.

El fascículo consta de la traducción y comentario del Manual, dividido por el autor en secciones para facilitar la lectura, y de una serie de apéndices (A-I) que estudian puntos de detalle de la versión o del texto mismo. Un post-scriptum de W. F. Albright plantea de nuevo enérgicamente la debatida cuestión de la fecha de los manuscritos (entonces llamados) del Mar Muerto, conforme a los datos disponibles en 1951, pero aun así con notable y afortunada elasticidad (cf. p. 58 al fin, donde se nos dice que la cerámica *puede* acomodarse a una fecha del depósito en la caverna hacia el año 70 post-Christum —fecha que, después de las excavaciones del Kh. Qumran, resulta la única defendible).

El trabajo de Brownlee, meritísimo en su conjunto, se resiente también de los años transcurridos, que han sido tan increíblemente fecundos en nuevos hallazgos, y en este sentido podría parecer —como muchos otros estudios sobre los manuscritos del Desierto de Judá— un poco prematura. No obstante, es innegable que una *base* de este tipo es una ayuda valiosa para cualquier investigador que se dedique a trabajar sobre el mismo texto. La prueba está en el amplio uso que se ha hecho y seguirá haciendo de la versión de Brownlee. Por lo demás, el traductor cuida de acomodar su obra a posteriores descubrimientos e investigaciones, como se ve por un reciente artículo del BASOR, N.º 135 (oct. 1954, pp. 33-38). Sin entrar a hacer aquí el elenco de los puntos corregidos o corregibles, nos atrevemos, sin embargo, a notar un aspecto de la traducción que nos parece superado: la versión de hrbym por «The Many», cuando en realidad significa «los Grandes» o algo semejante, no toda la Comunidad sino la parte principal de la misma (Cf. A. M. Habermann, *'Edah we-'Eduth,* Jerusalem, 1952, pp. 35-37, citado por G. Vermes, *Les Manuscrits du Désert de Juda,* Paris, 1953, p. 41, not. 19, y, sobre todo, M. Delcor, RB, LXI (1954), pp. 549 ss.). Del mismo modo, no se puede ya decir que las dos primeras columnas del manuscrito se encuentran entre los fragmentos adquiridos posteriormente por el Museo de Palestina. El fragmento en cuestión parece pertenecer a otro documento (Cf. D. Barthélemy, RB, LIX (1952), pp. 203 ss.).

Todo lo cual significa, no que el mérito de la traducción disminuye con el tiempo, sino al contrario, que Brownlee tiene cada vez más motivos para obsequiar a los eruditos con una segunda edición de su importante trabajo, que permanece indispensable.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies, Nos. 15-16, A Roman-Byzantine burial cave in Northern Palestina (The joint Excavation of the American School of Oriental Research in Jerusalem and McCormick Theological Seminary at Silet edh-Dhahr). By O. R. SELLERS and D. C. BARAMKI. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1953.

La primera relación de esta pequeña excavación de una caverna funeraria fué publicada por O. R. Sellers en el Biblical Archaeologist XII, 3 (Sept. 1949), pp. 56-63. El presente número doble de los *Supplementary Studies* contiene una descripción ampliada de este sitio arqueológico y una cuidadosa clasificación de las lámparas allí encontradas. El interés de la caverna funeraria de Silet edh-Dhahr reside sobre todo en que ilustra con suficiente claridad el tipo de sepultura utilizado por los cristianos de Palestina durante el período romano y bizantino, hasta la invasión árabe. Exteriormente, este tipo de sepultura tiene un cierto parecido con la catacumba, con la diferencia de que los lóculos se ubican en cámaras y no en galerías, y que su orientación no es horizontal, sino vertical, de manera que los cuerpos son enterrados perpendicular y no paralelamente a la pared. La misma disposición era utilizada por los judíos en diversos

puntos de la diáspora, como en Gamart, cerca de Cartago, y por los gentiles en Palestina y en otras partes (cf. H. LECLERCQ, *Manuel d'Archéologie Chrétienne*, I, pp. 508, 523 ss.). La descripción de Sellers, abundantemente ilustrada, da una idea exacta de las características de estas sepulturas. Notamos, sin embargo, que en ninguna parte da las medidas de los *kokim* o lóculos, que —en los hipogeos judíos— deben tener 0,53 mts. por 2,05, conforme al Talmud.

El estudio y clasificación de la considerable cantidad de lámparas descubierta en las cavernas, es una prueba de la maestría de D. C. Baramki. Entre ellas señalaremos como especialmente interesantes las del tipo XV, con signos específicamente cristianos, e incluso con una inscripción cristiana (acerca de la cual cf. la nota de O. R. Sellers en BASOR 122, abril 1951, pp. 42-45, donde, en p. 42, se debe leer *Tito* en lugar de *Constantino*). Otros objetos encontrados son también cristianos y manifiestan la antigüedad y persistencia de ciertas devociones, como el anillo que lleva (aparentemente) una imagen de San Jorge.

Es de lamentar que un trabajo tan completo y concienzudo carezca de un índice apropiado, que facilitaría su consulta.

JORGE MEJÍA, Pbro.

WALTER BRÜNING, *Der Gesetzesbegriff im Positivismus der Wiener Schule* (15 x 23 cms.; 101 págs.). Beihefte zur Zeitschrift für Philosophische Forschung, 10. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim-Glan, 1954.

Tomando como centro de su investigación el concepto de ley natural en el neo-positivismo del Círculo de Viena, el autor nos ofrece una comparación sistemática de las diversas teorías sobre el concepto de ley natural, que viene a ser una interesante excursión personal sobre la filosofía de la historia en este problema, en el cual se entrecruzan, a la vez, la gnoseología, la epistemología y las relaciones de las ciencias particulares con la filosofía, particularmente con la metafísica.

Con un esquema de trabajo muy ordenado, el Dr. Brüning ha seleccionado los elementos que interesaban para su estudio. Como es lógico, analiza primeramente las corrientes positivistas en el siglo XIX, en las cuales se ha inspirado, en buena parte, el Círculo de Viena. Señala, ante todo, que la filosofía de la primera mitad del siglo pasado se caracteriza por una tensión fundamental, entre ella y las ciencias particulares (p. 7). Pero las más inmediatas caracterizaciones de las tendencias naturalistas y positivistas aparecen en la segunda mitad del siglo XIX y, como es lógico, apunta el autor como principal representante del positivismo a Augusto Comte; de la tendencia relativista con sus consecuencias históricas, que también influyó en el Círculo de Viena, nos citará, en el campo de la biología, a Herbert Spencer, y en el de la sociología a Marx; y, finalmente, como representante del nominalismo, a Feuerbach. Sin embargo, agrega ya el autor su impresión de que el nominalismo de la segunda mitad del siglo XIX contiene elementos que llevan a una superación del mismo (p. 9). Este ritmo aparecerá a través de todos los análisis del nominalismo, ya sea de origen positivista o apriorista, y adelantamos que es, a nuestro parecer, el principal

valor de la obra: señalar la imposibilidad que el nominalismo puro tiene para sostenerse como pensamiento filosófico, ya sea aplicado a la fundamentación de las ciencias naturales, como directamente a la metafísica.

Las corrientes positivistas de las postrimerías del siglo anterior producen al autor la misma impresión (p. 10).

Tras esta introducción general, síguese la exposición de los presupuestos históricos inmediatos del Círculo de Viena, y se analizan los dos autores que más han influído en él: Ernst Mach y Henri Poincaré. Tanto en el primero, de tendencia experimental, como en el segundo, de raigambre convencionalista y matemática, vuelve Brüning sobre la observación de que en las respectivas teorías existen elementos de superación de su radical nominalismo metafísico (pp. 11-21).

Con esto entra el autor en la segunda parte de su trabajo, el análisis inmediato de la concepción de ley natural en el Círculo positivista vienés. Con una visión precisa y ordenada, caracteriza primero el espíritu del Círculo de Viena y la meta que se propuso, las corrientes emparentadas con el mismo que influyeron en él y la consabida observación de la superación del nominalismo positivista en las corrientes recibidas. No renunciamos a sintetizar la caracterización dada por Brüning de la escuela vienesa, porque sirve de apropiado enfoque para el estudio de fondo de nuestro problema.

La escuela de Viena, llamada también Círculo de Viena, es una reunión de pensadores neopositivistas que se propusieron como fin la investigación de una concepción científica del universo.

La tendencia fundamental de la escuela es la prolongación del positivismo de Mach, el cual debe ser considerado como el auténtico jefe espiritual del Círculo de Viena, según Frank (p. 22). De Mach ha recibido éste, principalmente, la actitud antimetafísica, y la ha prolongado (ibíd.). Junto con Mach señala Brüning también otros pensadores de la misma dirección, como Duhem, que ha ejercido gran influencia en la Escuela. Esta tendencia antimetafísica, no solamente se ha dirigido contra todos los restos de la metafísica en las ciencias, sino también contra las actitudes no científicas o anticientíficas que, especialmente, aparecieron en el siglo XIX.

El resultado más inmediato de la tendencia antimetafísica fué el nuevo criterio para la concepción del valor de las proposiciones científicas y filosóficas. Este consiste en su «significación». Las expresiones que no realizan este criterio, como son para ellos todas las metafísicas, son no solamente falsas, sino simplemente carecen de sentido. A este género pertenecen, en primer lugar, los problemas de la realidad del mundo exterior, esto es, si «lo dado» está solamente en nuestra conciencia o es real. Schlick afirma claramente que tal problema es una pseudo-cuestión sin sentido (das problem der Realität der Aussenwelt ist eine sinnlose Scheinfrage, p. 23). Y lo mismo se diga, como consecuencia inmediata, del problema del concepto de la ley natural. «La pregunta, sobre si nuestras experiencias sensibles y la permanencia de las leyes naturales con respecto a ellas es una ley natural objetiva real y permanente, que es del todo independiente de nuestra experiencia, resulta totalmente fuera de lugar. La cuestión sobre las leyes naturales se reduce para nosotros a «lo dado». ¿Son las leyes naturales para nosotros intersujetivas, como las experiencias sensitivas, o más bien son un

agregado de la sujetividad humana a «lo dado»? (p. 23). Aquí se centra el problema de que se ocupará el Dr. Brüning. Pero recojamos otra observación. Los nuevos descubrimientos de la microfísica que parecerían echar abajo las leyes naturales, y plantean el problema de la acausalidad, no conmueven, mayormente, a los neopositivistas del Círculo Vienés; por cuanto tales problemas están más allá de la experiencia, y, por ende, carecen de significación; más todavía, ni siquiera pueden proponerse: «Lo que fundamentalmente no puede ser experimentado, no puede ser tampoco objeto de una pregunta con sentido» (p. 23). Por eso no conmueven a Schlick las teorías de los quanta, que limitarían el conocimiento de la causalidad. Y Franck nos dirá que «la pregunta acerca de si la capacidad de la ley natural ha quedado destruída en la naturaleza (a causa de la teoría de los quanta), es una pregunta sin valor científico» (p. 23). Como se ve, con cierta lógica, la Escuela de Viena, no solamente rechaza toda interpretación metafísica de las leyes de la naturaleza, clásicamente concebidas, sino también de las limitaciones que la moderna microfísica quiere imponerles. En uno y otro caso los decididos antimetafísicos vieneses ven «restos de la época animística del pensamiento humano» (p. 24).

Sin embargo, este fundamental nominalismo de la Escuela de Viena aparece ya con gérmenes de superación en las dos corrientes principales en que se inspira, es decir, las de Mach y Poincaré. Según el mismo Frank observa, ambas corrientes vienen a ser como dos ríos de un mismo movimiento. Los representantes de la Escuela de Viena completarán más tarde esta doble corriente con los puntos de vista logísticos y aprioristas, siempre con la tendencia a superar el puro nominalismo (p. 25).

A continuación desarrollar Brüning la parte central de la obra, mostrando cómo los mismos representantes de la Escuela van esforzándose por superar las situaciones extremas, sean empiristas o aprioristas. Así nos resume el proceso dialéctico de la mentalidad de los principales autores: Frank (primer período), Carnap y Neurath, de parte del economismo y apriorismo; Frank (en sus últimas tendencias), Schlick y Reichenbach de parte del empirismo. Nos limitaremos a dar una muestra del trabajo de Brüning, resumiendo su exposición sobre Rudolf Carnap, que puede servirnos de ejemplo tipo.

Carnap, en su obra *Uber die Aufgabe der Physik* (1923), se vincula expresamente al convencionalismo de Poincaré (p. 31). «Para la construcción de la física y de sus leyes, aclara Brüning, deben alcanzarse determinaciones que están sometidas a nuestra libre elección» (ibíd.). Sin embargo, la elección de estas determinaciones no es enteramente arbitraria, sino que debe regularse por ciertos principios o axiomas, que Carnap reduce a tres: la del sistema espacial, temporal y de la actividad. En el sistema espacial, por ejemplo, admite la posición de Poincaré, según la cual «la pregunta si se ha verificado en la naturaleza la geometría euclidiana o no-euclidiana, carece de sentido. La física está libremente abierta a innumerables sistemas geométricos» (ibíd.). A pesar de esto, la libre elección debe ser dirigida por un axioma: la exigencia de simplicidad (*die Forderung der Einfachheit,* según expresión del mismo Carnap, citado por Brüning, p. 32). Como se ve, con esto ya se limita el puro convencionalismo. Pero todavía más: el principio de simplificación puede aplicarse según dos direc-

ciones, *a priori* o en virtud de los datos de la experiencia. Brüning nota que Carnap no se decide claramente por ninguna de ambas direcciones, pero su pensamiento gravita hacia el apriorismo, lo que aparece particularmente en su concepción de la ciencia, por la cual se vincula con las escuelas logísticas neokantianas (pp. 34-35). Es también curiosa la observación de Frank, quien en el principio de simplificación o de economía (que, en resumen, viene a ser la mayor o menor facilidad de manejo de una ley en sus aplicaciones), vincula a Carnap, el apriorista, con los «pragmatistas» norteamericanos. Todo lo cual muestra los desesperados esfuerzos de Carnap, sin lograr feliz resultado, por superar el nominalismo puro, que implica un relativismo o escepticismo (p. 38).

El análisis de las figuras nominalistas-convencionalistas del Círculo de Viena, es completado con la experiencia de las tendencias más sobresalientes dentro de las escuelas opuestas al convencionalismo, sean las *aprioristas*, como Cassirer y Kant, o las *empiristas*, en las cuales elige Brüning por ejemplos tipos, a Bernhard Baving y J. Stuart Mill.

Esta gran encuesta, realizada en torno al problema del concepto de ley natural y centrada en la Escuela de Viena, muestra que las formas extremas del nominalismo, ya provengan del positivismo o del apriorismo, son insostenibles, y que ellas mismas procuran buscar una compensación que las supere o, por lo menos, las complete (p. 92). Por lo mismo, aparece claro, concluye Brüning, que los tres tipos extremos (convencionalismo, apriorismo, empirismo) no pueden ya en la actualidad sostenerse, y que el problema legado a la filosofía de hoy, y especialmente a la filosofía natural, es buscar el camino adecuado entre las formas extremas (p. 94). Esta conclusión de Brüning, agregamos nosotros, es muy razonable, más aún, ella misma está ya apuntando cuál debe ser el camino: nuestro concepto de ley está formado simultáneamente por elementos subjetivos y de experiencia, pero de tal manera que entre ambos hay una adecuación, a priori, que el hombre debe respetar: por eso, las leyes se descubren más que se crean; aunque no podrían descubrirse «mecánicamente», lo que supone un elemento creador en nuestro espíritu.

I. QUILES, S. I.

HEIMO DOLCH, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik.* Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme (14,5 x 22,5 cms.; XI + 239 págs.). Herder, Friburgo, 1954.

En una cuidadosa edición, nos presenta la Editorial Herder la tesis de habilitación profesoral de Heimo Dolch para la Universidad de Münster, Westfalia.

El tema que aborda —eminentemente metafísico— fué puesto de actualidad por el aparente impacto que le infligió Werner Heisenberg en 1927 a la filosofía clásica, al afirmar en la revista *Zeitschrift für Physik* (43, pág. 197) que la cinemática y mecánica de los «cuantas» había declarado la invalidez definitiva del principio de causalidad. Aunque dicha aseveración tenía como base un falso concepto de causalidad, derivado de la filosofía de Spinoza, considerándola como el

conocimiento determinista de la trayectoria del efecto —y que evidentemente se derrumbaba con las investigaciones físico-nucleares—, urgió, sin embargo, un estudio más profundo sobre esta materia.

La obra de Dolch tiende, precisamente, a entablar un acuerdo entre dos posiciones que parecían antagónicas: la del teólogo escolástico y la del físico moderno.

Una tarea como ésta podría haberse acometido desde diferentes puntos de partida. El teólogo podría haber exigido una solución vista desde *su* mundo nocional; el físico en cambio podría reivindicar la evidencia de los experimentos, que parecían oponerse a las afirmaciones del teólogo, no llegando nunca a un encuentro por girar en planos diversos. Aquí reside, a nuestro parecer, uno de los méritos capitales de la obra de Dolch: su método. El va directamente al «taller del espíritu», es decir, allí donde se elaboran los conceptos y los términos, donde se pueden percibir los reflejos imprecisos de una intuición fundamental, que circundan el centro enfocado por la nitidez de un concepto. Sólo allí, penetrando en la «actitud creadora» del filósofo, busca la posición de Santo Tomás referente a la causalidad y, en segundo término, la de Descartes, F. Bacon y Newton, para finalmente confrontarlas con un sentido crítico.

En el análisis de la proposición de Santo Tomás, Dolch despeja las objeciones de antropomorfismo que se le han hecho al Doctor Angélico en este punto, poniendo en relieve que no se trata de una causalidad «en relación al hombre», a su conocimiento y su propia experiencia, sino «en relación a las cosas mismas»; en otros términos, que está en juego el valor ontológico del principio de causalidad.

Al final de la segunda parte, el autor ve un punto obscuro y lábil en la causalidad de Santo Tomás, a saber, en el juego de las causas segundas entre sí, donde se conjuga la eficiencia de las causas en «línea recta» con las causas en «línea lateral». Aquí ve también el punto de inserción para la desconfianza de las filosofías posteriores frente a la noción tomista y su búsqueda tras una nueva interpretación de la causalidad.

En la parte tercera, teniendo presente que los «términos técnicos perduran más que las ideas por las cuales fueron originariamente formulados» y con una actitud de «cordial adhesión» que facilite la búsqueda objetiva de las intuiciones fundamentales, Dolch se propone aclarar los conceptos de causa en Descartes, Bacon y Newton, para descubrir qué realidad hay detrás de ellos.

Con estos análisis histórico-genéticos procura responder —en la cuarta parte— a estos interrogantes que surgen de su estudio: qué causa investiga la física moderna, si la filosofía medioeval más bien ha buscado la causa final y la física moderna la eficiente; y si la física medioeval fué una física de la «cualidad» y la moderna de la «cantidad».

El estudio de Dolch es un aporte valioso a la investigación metafísica actual, que atiende menos a la dialéctica y más a la génesis del pensamiento. A través de toda la obra demuestra una vastísima preparación remota y una erudición al día, que garantiza la seriedad del estudio. Esto se puede apreciar tanto en el texto mismo como en la copiosa documentación de las notas.

Como obra científica destacamos estos valores; sólo hubiéramos deseado un estilo más cohesionado que no diluya la exposición con algunos ejemplos un tanto triviales, como reconoce el autor, y con ciertas evasiones literarias que, a nuestro modo de ver, van en mengua del lenguaje conciso, necesario para esta clase de estudios.

RENATO HASCHE, S. J.

JOSEPH HUBY, S. J., *L'évangile et les Evangiles*. Nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour, S. J. (12,5 x 18 cms.; 304 págs.). Beauchesne et fils. Paris, 1954.

El libro es ya conocido de los estudiosos. Su primera edición apareció en París en 1929. Otras ediciones posteriores son testimonio del aprecio con que el público recibió esta obra, que, como todas las del P. Huby, es un modelo de ciencia y divulgación. Para los lectores argentinos se hizo una traducción en 1949, publicada por la Editorial Poblet, de Buenos Aires. Esta nueva edición de la obra, revisada y aumentada por Léon-Dufour, difiere de las anteriores en el capítulo primero, completamente corregido. Antes de los Evangelios escritos existía un evangelio que se enseñaba a los fieles. Ese Evangelio interesa a los estudiosos. A él está dedicado el capítulo primero, que, como dijimos, es casi la única novedad añadida a la obra del P. Huby. Decimos «casi la única» porque el P. Léon-Dufour completa la información de los otros capítulos con una bibliografía sumaria y elemental que coloca al final del libro. Creemos que la bibliografía será muy provechosa y orientadora para la gran mayoría de los lectores de esta preciosa obrita.

JOSÉ IGN. VICENTINI, S. J.

ALBERTO CATURELLI, *El pensamiento de Mamerto Esquiú O. F. M.* Con un Apéndice sobre *El tomismo en Córdoba*. Prefacio por Nimio de Anquín (16,5 x 24 cms.; XX + 246 págs.). Universidad de Córdoba (Argentina). Facultad de Filosofía. Instituto de Metafísica B - V, 1954.

Con el mérito de haber entrado en un campo de investigación, casi inédito, y, por otra parte, de haber escogido una figura brillante de la cultura argentina, la tesis doctoral de Alberto Caturelli se presenta, además, en su estructura científica, como un trabajo metódico y disciplinado. Se trata, directamente, de una exposición del pensamiento de Fray Mamerto Esquiú. Podría parecer el tema un tanto paralelo a la historia de la filosofía en la Argentina. Esquiú no era, por cierto, un filósofo. Pero, como teólogo y como profundo pensador humano, tuvo que moverse con frecuencia en los confines de la filosofía. De ahí que se justifique una tesis filosófica sobre la significación de Fray Mamerto Esquiú en la historia de las ideas argentinas. Como dice el autor en su Advertencia: «a lo sumo, Esquiú representa, junto con algunos pocos más, los balbuceos primerizos del florecimiento filosófico; de ahí que, en muchos aspectos, se trate de

un pensamiento expuesto no sólo de modo accidental, sino también ingenuo, lo empero, no le quita importancia» (pp. 1-2).

El autor no se limita a la exposición del pensamiento filosófico de Mamerto Esquiú en esta obra. Una mirada al temario nos muestra que los problemas teológicos se hallan mezclados con los filosóficos y, hasta cierto punto, dominan aquellos sobre éstos. Tras una biografía y referencias a las fuentes de estudio y formación intelectual de Mamerto Esquiú, Caturelli nos va presentando el desarrollo de su pensamiento como defensor de la fe (Cap. I), donde se incluyen las ideas de Fray Mamerto sobre la sabiduría, la filosofía del siglo XIX, la defensa de la Metafísica, la ciencia, el estudio y la restauración de la filosofía cristiana. El Cap. II, el de mayor interés para la filosofía, está dedicado a los problemas de Dios. Temas de la fe, la justificación y la gracia (Cap. III), el pecado y la libertad (Cap. IV), Cristo (Cap. V), la Iglesia (Cap. VI), la historia universal (Cap. VII), la sociedad (Cap. VIII), la vida espiritual (Cap. IX), muestran que el título de la obra está intencionalmente escogido, *El pensamiento de Mamerto Esquiú*, para indicar que se trata de una exposición general de las ideas de Esquiú, y no sólo del pensamiento filosófico. Pero, a la vez, nos descubre la vastedad del trabajo realizado por Caturelli, ya que ha tenido que manejar, ordenar y sintetizar las múltiples notas de Esquiú, sus libros, su correspondencia y sus sermones, lo que revela una labor ímproba, gracias a la cual se ha ido poniendo en buena luz la figura espiritual del Obispo de Córdoba.

Pero en la exposición del pensamiento de Fray Mamerto Esquiú, el autor ha tenido una orientación determinada: la de mostrar la influencia de Santo Tomás de Aquino sobre el célebre orador y escritor. Nos dice ya en el principio, que lo que cobró a sus ojos «inusitada importancia es el asiduo y amoroso estudio de muchos escritos de Santo Tomás de Aquino, por quien sentía (Fray Mamerto) gran veneración. Como se verá en los capítulos que siguen, fué el autor más utilizado por él, sobre todo en sus especulaciones teológico-filosóficas» (pp. 6-7). Y aunque subraya Caturelli la influencia profunda que en Fray Mamerto ejercieron San Agustín, San Juan Crisóstomo y algunos otros Santos Padres y teólogos católicos, sin embargo, repite que «ninguno aventaja a Tomás de Aquino» (p. 15); y justifica el haber elegido este aspecto para su tesis, porque su afirmación de que la influencia de Tomás de Aquino en Fray Mamerto es mayor que la de ningún otro autor «no está dictada por nuestro amor al tomismo, sino por una benedictina confrontación de textos, como lo prueban las páginas siguientes» (p. 15). De esta manera ha ido dándonos Caturelli una exposición del pensamiento de Fray Mamerto Esquiú en cuanto influenciado por Santo Tomás de Aquino.

Efectivamente, los textos prueban la influencia primordial ejercida por el Doctor Angélico sobre el culto franciscano. Las abundantes referencias que Caturelli va ordenando lo muestran suficientemente. Pero ello, tal vez, se ha prestado a una visión parcial de la obra de Fray Mamerto Esquiú, ya que aparece minimizada la influencia de los otros autores, especialmente San Agustín y San Buenaventura. El título más preciso de la obra hubiera sido «La influencia de Santo Tomás de Aquino en Mamerto Esquiú».

Pero, desde este punto de vista, la obra de Caturelli se presenta como un trabajo científico bien logrado, así por su método como por la exactitud del apa-

rato crítico. El método se basa, ante todo, en la exposición ceñida de los textos de Esquiú, iluminada luego por la investigación paciente de las fuentes, tanto remotas como próximas. Las influencias, especialmente de Santo Tomás, se describen en su fondo histórico, y, en general, no es posible negar la objetividad de las afrimaciones del autor, bien refrendadas por las citas. Decimos «en general», porque alguna que otra vez el espíritu mismo de las tesis parece que lleva a encontrar influencias tomistas no tan claras, como, por ejemplo, al conectar la frase de Esquiú sobre la ciencia «destello de la Razón eterna» (p. 20) de sabor tan agustiniano, con el texto de la *Summa* «Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur» (I, 84, 5).

Finalmente, no podemos dejar de subrayar el empeño mantenido por Caturelli de apoyar su investigación en notas muy documentadas. Según nos asegura Nimio de Anquín, «han sido cotejadas todas las citas de Esquiú, lo cual supone una labor muy difícil en nuestro medio, que carece de buenas bibliotecas públicas» (XX). Agreguemos nosotros que no es tampoco muy corriente encontrar este «espíritu de exactitud» que brilla en la tesis de Caturelli, quien muestra extraordinarias dotes para la investigación científica.

I. QUILES, S. I.

BENJAMÍN AYBAR, *El realismo intuitivo* (16 x 23 cms.; 100 págs.). Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. San Miguel de Tucumán, 1954.

He aquí un estudio maduro, denso y ordenado sobre el problema que, tal vez, más acucia a la filosofía moderna. El profesor tucumano recoge, en breves páginas, las experiencias múltiples de tantas tentativas por resolver el problema del conocimiento y su conexión con la metafísica. Trabaja, por así decirlo, desde la filosofía escolástica, pero con atención a las exigencias planteadas, más de una vez con justicia, por la filosofía moderna.

Como el título nos lo indica, la base de la solución propuesta por el autor es la *intuición*. Pero, manteniendo del concepto de intuición la inmediatez, se reserva toda posible intuición en el hombre a la propia realidad, excluyendo las llamadas intuición racional, emocional y volitiva (p. 16). Distingue entre intuición y acto intelectivo, aplicando esta denominación exclusivamente al conocimiento conceptual (pp. 9 y 16). «Por lo tanto —dice—, por intuición entiendo la visión directa, espiritual, de mi realidad, visión esencialmente distinta del acto intelectivo, aunque ubicada en el plano especulativo» (p. 16). De este hecho o experiencia primordial parte todo el esquema del autor para resolver el proglema gnoseológico. En la intuición de *mi realidad* yo capto sus tendencias, la voluntad y el amor, que tienden hacia el mundo exterior. Es natural que las intuiciones anteriores o «retrointuiciones» colaboran a la percepción de mi actual intuición. Pero todo lo que se ha captado hasta ahora es *mi realidad*, en una «intuición pura» (p. 20), es decir, sin ninguna conceptuación. El «yo» es ya fruto de una conceptuación (p. 33). De esta manera, la realidad captada hasta ahora es solamente una realidad en intuición. De aquí el nombre de «realismo intuitivo». El «realismo

metafísico» es ya una elaboración ulterior del intelecto: «queda para el realismo metafísico la afirmación de mi espíritu y del universo, conseguida por el intelecto de los datos intuitivos y sensoriales, en una extensión del realismo intuitivo» (p. 22). Como acabamos de ver, el intelecto elabora los conceptos con materiales recibidos de la intuición y de los sentidos: «el intelecto podría tener así dos fuentes: los sentidos, que lo vinculan con el cosmos, y la intuición, que lo pone en contacto con el espíritu, con el alma unida al cuerpo» (p. 9).

Dentro de este esquema todo el campo alcanzado inmediatamente por la intuición cuyo panorama es «alógico» (p. 31), es llamado por Aybar «premetafísica», ya que reserva la «metafísica» propiamente tal a la elaboración del intelecto. A la «premetafísica» pertenecen, en consecuencia, la realidad propia (mi alma), las tendencias con su intencionalidad (amor, voluntad y apetencia de verdad). La posibilidad del conocimiento, su origen y su valor objetivo, se fundan en el contacto o vivificación del intelecto con la intuición. «El intelecto, en su carácter de relator, expresa conceptualmente la realidad mía y del universo; pero esto no quiere decir que sea el único factor, como acabamos de verlo, ya considerado solo, ya en el haz sensorial-intelectivo. Interviene mi intuición, que me descubre mi realidad, y con ella mi tender y mi querer, el mundo de los valores y el universo real, actuando en conjunto en el haz intuitivo-intelectual» (pp. 92-93).

El autor critica la trascendencia puramente intelectual, porque, (aun en la filosofía tradicional, Aristóteles y Santo Tomás) no estableció suficiente contacto con la intuición (pp. 93-96). Asimismo, critica la inmanencia, explicable por el mismo motivo, pero que debe ser sobrepasada ante la realidad de la intuición espiritual. La trascendencia del mundo exterior se apoya en el «contacto de sus tendencias, amor y voluntad, con la realidad exterior» (p. 95).

Hemos indicado someramente la marcha del pensamiento del «realismo intuitivo» propuesto por el profesor Aybar. Nuestra opinión de conjunto es favorable al proceso. Estamos de acuerdo en que el contacto primero y fundamental de la inteligencia con el ser, se realiza en la propia realidad del hombre, que, por ser espiritual, se transparenta a sí misma. En nuestra filosofía in-sistencial partimos de la misma experiencia inicial. También estamos de acuerdo con el profesor tucumano en lo que se refiere al contacto con el mundo exterior, por medio de las tendencias, amor y voluntad, aunque esto no queda suficientemente esclarecido: si es «contacto» con la realidad exterior (p. 95), la intuición misma debe extenderse hacia ella, y el autor al limitar la intuición a la propia realidad, excluye la verdadera inmediatez del conocimiento intelectual del mundo exterior. A nosotros nos parece más conforme con la realidad de nuestra experiencia admitir la inmediatez de la propia realidad con el mundo exterior, en virtud de las tendencias y sensaciones, y, en consecuencia, extendemos el ámbito de la intuición mucho más que el profesor Aybar.

Otro aspecto, aunque tal vez sea de discrepancia verbal, en que no vemos clara la posición del autor, es en la determinación de la naturaleza de la intuición, como distinta de la intelección. La intuición es conocimiento pero no operación, según Aybar, y por ese motivo no sería necesaria la «species impressa». «En nuestro caso me parece que, siendo la intuición una transparencia de

la realidad, este conocimiento no puede llamarse operación y, en consecuencia, no necesita un término o verbo, del acto productivo, en su carácter de cualidad accidental del sujeto. Sujeto y operación sólo tiene sentido en el intelecto» (p. 81). Nos parece algo difícil todo esto. La intuición es una «visión» de algo singular y actual (p. 17). La intuición es un «acto» y, si es un acto, es una «operación», que no necesita ninguna «species» por la inmediatez del objeto. No hay que olvidar tampoco que la teoría de la «species impressa» no puede pasar de «hipótesis» dentro de la escolástica, por lo cual no hay que urgirla con rigidez en todas las operaciones cognoscitivas espirituales, mucho menos cuando se trata de percepción inmediata de objetos.

También nos parece que exagera un tanto la distinción entre «intuición» y «concepto», reservando para éste el campo *lógico* y *psicológico* (pp. 30, 31, 34 y 35). Así, por ejemplo, el «yo» y la conciencia del «yo» y la conciencia de mi actividad, forman un bloque concreto de experiencia *inmediata* y, por tanto, al alcance de la *intuición*. El autor admite «la acepción más generalizada del término *psíquico*, por el cual se entiende un fenómeno de conciencia», y por eso dice que «la intuición no cae bajo el psiquismo» (p. 35). Pero si la intuición no es un «fenómeno de conciencia» ¿cómo la conoceremos? Es laudable el empeño por distinguir entre las vivencias puras y la expresión conceptual de estas vivencias. Pero en nuestro caso la expresión de estas vivencias es inmediata, y la transparencia de la «conciencia» alcanza por igual a unos y otros. Sería preferible reservar el nombre de «concepto» y «conceptuación» para los objetos abstractos y para los actos con que los representamos.

Hay, en todo el trabajo, referencias a la historia del problema, algunas de ellas muy sugestivas. Señalemos también la declaración de la evidencia del principio de identidad (p. 59), primer paso de la conceptuación. Por cierto, se halla tan cerca de la intuición, que, a veces, es difícil distinguir uno del otro. Se podría decir que la intuición es una vivencia transparente de dicho principio. También nos ha interesado el análisis que hace del dinamismo de las tendencias; especialmente recogemos con gusto una idea de expresión del amor como tendencia *hacia* en la que se logra la propia realización inmanente: «con el amor vamos *hacia*, perdiendo de vista nuestra realidad, y sin embargo, paradójicamente, así realizamos nuestra más auténtica realidad» (p. 43). Esta idea la expresamos coincidentemente, en la interioridad propia de la in-sistencia, la cual sólo se realiza plenamente cuando se abre hacia afuera.

Creemos que el autor ha logrado su deseo de acercar el pensamiento moderno a la filosofía tradicional, acercando también ésta hacia un mayor contacto con la filosofía vivida. Quedan todavía algunos tomistas que no quieren ni prefieren el «primum factum» de la evidencia abstracta como fundamento del conocimiento. Pero la tendencia a reconocer la intuición de la propia realidad como punto de partida, se abre cada vez más el camino: así Picard, de Vries, Pita, Bazzano, etc. El Prof. Aybar contribuye ahora con análisis que aportan valiosas precisiones, fruto de una meditación personal del problema y su historia. Contribución más original y sólida que muchas de las que nos llegan del extranjero, con firmas de fama internacional.

I. QUILES.

JOHANNES HIRSCHEERGER, *Historia de la Filosofía* (16 x 23 cms; XVI +516 págs). Biblioteca Herder, volumen 13, Sección de Teología y Filosofía. Presentación, traducción y apéndices de LUIS MARTINEZ GÓMEZ, S. I. Prefacio de JOAQUÍN CARRERAS ARTAU. Volumen I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Editorial Herder, Barcelona, 1954.

Acaba de llegarnos el primer volumen de esta obra, cuya importancia aparece ya indicada suficientemente por la ficha bibliográfica. Se trata de una *Historia de la Filosofía* de tipo intermedio entre un simple manual y un tratado de consulta, si atendemos a su extensión. Ha sido redactada por un estudioso serio, con experiencia didáctica y documentación histórico-filosófica muy bien asimilada. Entre los extremos, difíciles de evitar en una historia de la filosofía, de hacer demasiada historia externa y literaria o poca filosofía, o demasiada filosofía y poca historia, el autor ha seguido un arbitrio equilibrado. Así nos lo dice en el prólogo: «Por eso me propuse trazar aquí, trasparentado en su propia luz, el proceso del pensar filosófico en su fidelidad histórica, y esto en gracia y por el amor del mismo pensar filosófico. Una historia de la filosofía así concebida no se contenta con referir, quiere también filosofar, y no precisamente fantaseando variaciones subjetivas sobre un tema ofrecido por la historia, sino de tal manera que se cumpla aquí la consigna dada por Ranke a la ciencia histórica: mostrar lo que fué y cómo fué» (*Prólogo*).

A este ideal se acerca el autor notablemente. La exposición sigue el hilo doctrinal de cada filósofo en sus puntos fundamentales, pero lo encuadra en el marco histórico, dando el sentido concreto al pensamiento teórico de cada autor. La claridad, el orden de la exposición, la documentación, y la suficiencia de material, para un tratado de este carácter, son más que suficientes. En cuanto al espíritu o actitud del autor, señalemos ante todo la objetividad científica; pero no se limita a una exposición material, sino que aparece también la impronta personal, la asimilación del material y su enfoque interno y externo. Esto es fruto del trabajo personal de comprensión y de crítica, que no puede estar ausente de un auténtico historiador. Hirschberger describe la historia de la filosofía con un verdadero sentido histórico, aunque no historicista; es decir, pone su esfuerzo humano para la comprensión de la verdad entrañada en cada sistema y situación histórica, pero no es un espectador pasivo y neutral que se limita a fotografiar el cuadro mental de un filósofo, sin apuntar siquiera un indicio de valoración.

El espíritu de objetividad, propio del historiador, lo puede mantener Hirschberger porque él mismo no se halla mayormente atado a ninguna de las escuelas filosóficas. Se mueve con libertad, como discípulo directo de la verdad y de la historia. Su preferencia personal más pronunciada consiste en la confianza que presta a la eficacia histórica de una real «síntesis platónico-aristotélica, operante a lo largo de la historia a partir del propio Aristóteles, clave de bóveda de todo el edificio» (*Presentación* del traductor).

En cuanto al trabajo del traductor, R. P. Martínez Gómez, S. J., profesor de la Facultad de Filosofía de Chamartín de la Rosa (Madrid), no tenemos sino

elegios. En verdad, se ha tomado una tarea ímproba, para dar una versión precisa y fluída del extenso texto alemán. Sólo esto ya significa un esfuerzo considerable, que admiramos. Pero alabamos con mayor placer y justicia el aporte personal del traductor, en primer lugar en lo que se refiere a los complementos bibliográficos, que presenta en el *Apéndice segundo* «Suplementos de bibliografía española», salvando de esta manera el defecto de que adolecen muchas traducciones del alemán, las cuales se limitan a transcribir la bibliografía de origen, casi exclusivamente alemana, e inútil para la mayoría de los lectores de habla española.

Pero todavía es de mayor ponderación el *Apéndice primero,* que, en las páginas 423-484, nos da un denso «Bosquejo de historia de la filosofía española», hasta el Renacimiento. Se trata de un trabajo muy meritorio, a nuestro parecer, y bastante completo, dentro de los límites que un apéndice exige. La exposición de los autores va seguida de su correspondiente información bibliográfica. Ha exigido del P. Martínez Gómez un trabajo del que puede estar satisfecho, y que reclama una ampliación y honores de publicación aparte y no como apéndice. Estamos invitando al traductor a escribir él mismo una historia de la filosofía española extensa como la materia lo pide. Y eso sí que sería llenar un gran vacío en nuestra literatura. Más todavía que el de la traducción de una historía de la filosofía, aunque sea tan meritoria como la de Hirschberger. El P. Martínez Gómez hubiera podido escribir una Historia de la Filosofía tan valiosa como la que traducido, a juzgar por el Apéndice de su «Historia de la Filosofía Española» y por otros trabajos que de él conocemos.

La versión de este tomo primero tiene ya en cuenta las enmiendas y adiciones que el autor ha incorporado a la segunda edición, que ahora se prepara por la casa Herder, en Alemania.

ISMAEL QUILES, S. I.

MARCEL DE CORTE, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización.* (15 x 20 cms; 260 págs.). Ed. Fondo de Cultura. Valencia, 1954.

El conocido profesor belga que en dos libros anteriores, *Incarnation de l' Homme* y *Philosophie des Moeurs Contemporains,* nos había dado análisis profundos de la actual situación trágica y decadente del hombre, nos presenta ahora una obra con finalidad constructiva, aun cuando es necesario reconocer que tal fué siempre la intención del autor: al señalar que la civilización moderna «continúa evolucionando en todas partes hacia la catástrofe», agrega que «es imposible descubrir una enfermedad sin referencia a la salud» (p. 8). Pero en esta obra la finalidad explícita es ya positiva, y no se limita al desbroce de la mole de escombros que presenta el mundo moderno. En el breve *Prefacio* apunta De Corte el principio de solución: «Digamos, para ilustrar al lector, que no vemos salvación para el hombre y para la filosofía más que en la sumisión del espíritu a las exigencias de la condición humana encarnada y a las leyes profundas del universo» (p. 8). Y más claramente todavía: «estamos persuadidos de que la filosofía del ser, a la cual toda civilización viviente sus-

pende, está indisolublemente unida a una filosofía del hombre, pues toda civilización que vive es una conexión del hombre al universo, así como lo exponemos más adelante» (p. 9). Aquí se halla esbozada la tèsis central de este profundo ensayo: la civilización es, para De Corte, «la expresión, a veces compleja, del hombre ante la realidad en que debe vivir» (p. 14). Esta expresión implica una relación fundamental entre el hombre y la realidad, el ser, el universo. Dicha relación es algo vital, nos la da la vida misma, y la civilización debe ser una expresión que se alimenta de esta relación vital del hombre con el universo. Ahora bien, según De Corte, la tragedia de la civilización está en que se ha producido una «fisura» entre el hombre y el universo y se ha fabricada una civilización abstracta, es decir, aislada de la naturaleza misma, de la vida y del ser. Esta fisura la señala De Corte en diversos planos ontológicos, comenzando por el individuo, en el cual se agudiza el conflicto entre el espíritu y la vida (cap. I). La escisión se manifiesta por el rechazo que la libertad humana, dotada de este misterioso poder de rechazar o aceptar la participación al orden del ser, está permanentemente manteniendo frente a las exigencias de la realidad. Este conflicto «dirige todo el proceso de disolución de los valores en la civilización contemporánea» (p. 47). Y el autor analiza luego (cap. II), sus consecuencias en el plano de lo social, señalando la oposición, cada vez más acentuada, entre lo político, que representa la creación abstracta del hombre. y lo social, que es depositario de los contenidos vitales. La política desplaza lo social y crea, en vez de relaciones vivas entre los hombres, conexiones muertas y mecanizadas: «La política es así una *Weltanschauung,* y aún una religión. Es extremadamente notable a ese respecto que la política sea doctrinal y aun doctrinaria en la «sociedad» contemporánea; cuánto más las fallas de ésta son visibles, tanto más el sistema político es rígido y sin fisura» (p. 126). En consecuencia, observa acertadamente: «Lo que se llama lucha de clases, no es, desde ese punto de vista, más que el resultado previsible de una humanidad definida únicamente por sus necesidades económicas, de una parte, y de otra, por sus opiniones políticas, con exclusión del factor estrictamente social de las comunidades naturales» (p. 127).

Esta tensión entre lo político y lo social es paralela a la que existe entre la técnica y la vida. El cap. III «Técnica y Colectivismo», es extraordinariamente ilustrativo al respecto. Pero no menos original es el análisis del cap. IV sobre «Cristianismo y civilización moderna». Señala, agudamente, las deficiencias que un cristianismo artificial y un clero que no se sitúa en su verdadero puesto, de mantenedor de los valores cósmicos, entrañan necesariamente, y su repercusión infecunda en la civilización moderna. Este capítulo merecería comentario aparte. Tal vez hay párrafos en que se vislumbra cierto exclusivismo, en el sentido de encerrar al clero en su función específica, de tal manera que a veces parece negarle toda influencia en el orden temporal. El problema es delicado y no dudamos de la equilibrada mentalidad del autor, sino del acierto de algunas expresiones; que parecen exagerar el punto de vista que hemos señalado.

Como conclusión, observa que el elemento restaurador de ese desequilibrio entre el espíritu y la vida, entre el hombre y el mundo, no puede ser otro que el reconocimiento del vínculo común que los une, elemento metafísico «infinite-

simal», que es su relación al Absoluto: «sólo el pensamiento cósmico, del cual participan, puede impedir al orgullo humano dominar el mundo, y a la pesantez mundana aplastar al hombre» (págs. 228|29). No hay que esperar, repite audazmente el ilustre profesor, que el cristianismo salve a la civilización moderna: «esa civilización está condenada, porque ha separado el espíritu y la vida, porque se ha desviado de Dios, desviándose de la vida, porque macera en la certeza espantosa que «Dios ha muerto»... El cristianismo no ha impedido el hundimiento de la civilización antigua, aun después del Edicto de Constantino, que permitió a los cristianos ocupar los puestos más importantes del Imperio» (p. 231). Es que el cristianismo no está esencialmente ligado a ninguna civilización, sino que debe ayudarlas y vivificarlas a todas en el ciclo temporal de cada una de ellas.

Para la futura civilización apunta De Corte la necesidad de volver a lo social, liberándose de lo colectivo; de restaurar el contacto con las realidades metafísicas infinitesimales, lo que implica la restauración de la naturaleza (p. 236). Un llamado candente hacia el contacto con el ser, con la realidad, con la naturaleza encarnada, llamado salvador, cierra esta obra tan rica en sugerencias: «*veritas de terra orta est.* Tomar de nuevo contacto con el humus fecundo de lo que subsiste de natural en nosotros» (p. 240).

Sólo hemos apuntado la idea medular de este ensayo. Pero es necesaria la lectura atenta de cada una de las iluminadas y atrayentes páginas del profesor De Corte, pues su pensamiento trabaja a la vez con penetración metafísica y con visión estética; es una mente delicada, que avizora una apertura en el cerrado horizonte de nuestro tiempo.

I. QUILES, S. I..

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J. *Pedagogía de la comprensión.* Colección «Remanso» II, 2. (10,5 × 19 cms.; XII + 276 pp.). Juan Flors, editor. Barcelona, 1954.

Conocíamos uno de sus capítulos, tal vez el más acabado, que bajo el rótulo «Pueblos y actitudes», apareció en la revista «Estudios» (Bs. As., Julio-Agosto 1954).

«Los ingleses son un pueblo de opiniones. Los alemanes un pueblo de problemas. Los españoles un pueblo de convicciones». Es una de sus actitudes; no la única, pero sí la más característica. Y ese primer buceo en la actitud básica de España es importante. Se trata de reestructurar una nación y es necesario, ante todo, ponerse de acuerdo en el punto de partida (I parte). Esto supone comprensión de las distintas posturas de los hombres que nos han precedido y de los que nos rodean; posturas que, en definitiva, son la expresión del ser nacional (II parte). Y para lograrlo es urgente una pedagogía de la comprensión que abarque todas las áreas humanas, desde la charlatanería ventanera hasta el mutismo fecundo frente a la probeta científica. Educarnos para saber ver, leer, pensar, para saber meditar, para saber amar, que es saber comprender. Sólo entonces es posible entablar el diálogo. Y sólo los pueblos que dialogan viven (III parte y finalidad del libro). Son las tres partes que surgen naturales de la obra. El autor prefiere otro esquema, tal vez porque en su proyecto inicial —se-

gún su «Carta envío»— no entraba el primer palique sobre las manifestaciones revisionistas en la España de postguerra.

El libro de Alonso Schökel podría ser un excelente directorio para nosotros, los argentinos. En nuestro ambiente borbota, cada vez más alta, la inquietud por la búsqueda de nuestro ser auténtico. Confesemos que el trabajo es arduo. Un pueblo en formación no se presta a definiciones nítidas. ¿Cuál es nuestra actitud fundamental, aquella que no puede perderse impunemente? Y de las otras manifestaciones ¿cuáles se sumergen en las raíces de la nacionalidad? ¿cuáles pueden ser injertadas, cuáles exigen una poda cuidadosa, si no su arranco total? Una sana actitud crítica o, mejor, una abierta «autocrítica» sin antiojeras de prejuicios, «cuando la crítica se junta a la actitud dogmática, el resultante es una fuerza destructiva colosal» es el paso previo. Crítica en primera persona, que es la que «lleva en sí una garantía de comprensión que compensa del peligro de laxitud; porque con nosotros mismos fácilmente somos comprensivos». No necesitamos retrotraernos a la época de unitarios y de federales para convencernos de nuestra tendencia a la crítica en segunda o tercera persona... Somos tremendamene duros y crueles aun con los que militan en nuestro propio campo.

No somos «dilemáticos» y por eso el extremismo no es nuestro pecado; nos atrae más la síntesis. Frente al «dogmatismo» español o al «criticismo» francés, siempre tendremos al punto medio. Nos choca la cerrazón en filosofía y nos causa risa el cotidiano descubrimiento de «ismos». Rechazamos el liberalismo e insoportamos el absolutismo. Estamos así a un paso de entablar el diálogo revisionista —del que tan magnífico elogio hace Schökel—. A un paso, que es difícil dar, porque impone pensar hondo, reflexionar —no es lo mismo parlotear que dialogar— impone abrirse a los valores reales, hállense donde se hallen; urge desgajar egoísmos y mancomunar esfuerzos.

Toda una gama de «actitudes» analizadas con justeza y brilantes —Schökel es un gran estilista— que él aplica a su España y yo en borrador —algo también aquí— a mi Argentina. Porque es imposible leer este libro sin que broten espontáneas las aplicaciones, las tomas de conciencia y el diálogo deseado por el autor: «Si yo pudiera, este libro dejaría páginas alternas en blanco para el diálogo con el lector...».

El aspecto negativo del libro se define por la limitación de todo hombre. Alonso Schökel da sus experiencias de formador y éstas, en algunos casos, se cierran demasiado tras las puertas de un claustro o un seminario.

Finalmente, el capítulo último, tan real, por otra parte, «Teología de la comprensión», no nos parece del todo logrado; no encaja con naturalidad en el conjunto.

Dos aspectos, dos detalles, que no sólo no oscurecen la obra, sino que le dan toda la calidez y sinceridad de una experiencia, de una vida ansiosa de tender puentes hacia otras experiencias y otras vidas. Ansiedad de comprender al hombre en su realidad plena, en su devenir terreno hacia la fijación definitiva en Cristo « y así restituiremos a la palabra «comprensión» su sentido primigenio y su sentido último: su sentido etimológico de «abarçar, comprender», y su sentido teológico «en Cristo».

PEDRO MIGUEL FUENTES, S. I.

AUGUSTE VALENSIN, S. I, *Le Christianisme de Dante.* (14 x 11,5 cms.; 196 págs.). Colc. «Théologie. Études publiées scus la direction de la Faculté de Théologie S. J. dc Lyon Fourvière», 30. Aubier, Éditions Montaigne. Paris, 1954.

El P. Augusto Valensin dejó al morir numerosos escritos que manos fieles han preparado para la publicación. Era el Padre conocido especialmente como conferencista y su infuencia en Francia e Italia era notable a través de sus giras de conferencias, que mostraban las cualidades de un excelente humanista, un profundo filósofo y un teólogo enamorado de su dogma y de Cristo.

Profesor de filosofía durante más de veinte años, no se había confinado en un frío escolasticismo y su razón nunca llegó a secar las claras fuentes del humanismo que una formación familiar, confirmada en la Orden a que perteneciera, había impreso en su alma juvenil.

Y entre todos los autores su alma escogió a Dante, quién sabe por qué secretas afinidades, y en la Divina Comedia profundizó los sentidos y develó algunos de sus misterios.

Ya en 1937, radicado por razones de salud en Niza, dió una serie de conferencias en el Centro Universitario de esa ciudad, sobre las amistades del Alighieri. Desde entonces puede asegurarse que no pasó año en que el Padre no dedicara alguna época a dar a conocer el público lo que sus meditaciones sobre la obra magna de la literatura medieval le sugería. «La juventud de Dante», «El misterio de Beatriz», «El Ulises dantesco» son algunos de los temas en los que el P. A. Valensin mostró la seguridad de su juicio y la profundidad de sus miras, unidos a la finura de su gusto humanista. Ni siquiera durante la guerra su actividad acerca de Dante enmudeció y la conferencia sobre el Cristianismo del poeta le permitió recordar verdades necesarias ante la presión de las circunstancias.

Trabajador incansable, su última lectura dantesca pronunciada en público está separada de su muerte solamente por seis días.

La obra publicada por Aubier contiene el artículo sobre el cristianismo de Dante que el Padre escribió para el monumental «Dictionnaire de Spiritualité». Pero se han añadido numerosas notas y correcciones que preparaba el autor para una más amplia sobre el mismo tema.

Nos encontramos, pues, ante un libro que, a pesar de no estar revisado de última mano por su autor, contiene, sin embargo, el pensamiento largamente madurado del mismo. La autoridad del P. Valensin como dantólogo era reconocida en Francia e Italia y por eso era necesaria esta publicación, a fin de que sus interpretaciones, algunas de ellas muy novedosas o concluyentes, estuvieran al alcance de quienes no han podido asistir a sus conferencias. Es indudable que el Padre aporta a la comprensión del poeta florentino puntos de vista que no harán sino destacar más la grandeza de la concepción de la Divina Comedia.

Aun en la redacción actual, esta obra queda como una muestra del humanismo cristiano, que constituye una de las joyas más preciosas de la humanidad, porque une armoniosamente la seguridad de una filosofía y una teología con la gracia y la belleza de la expresión.

Como introducción, el P. Valensin señala el valor que debe darse a la interpretación en el estudio de Dante. Y este capítulo es importante para contener desde el principio la serie de interpretaciones que se han querido hacer del pensamiento dantesco. Entra luego inmediatamente en tema, es decir, a probar abundantemente que toda la Divina Comedia no puede ser entendida sino como la obra de un católico. Por eso el capítulo primero en sus dos partes señala el respeto y la veneración que Dante sintió y expuso en la Comedia respecto de la Iglesia, piedra de toque del catolicismo de todo autor. Para el Alighieri la enseñanza de la Iglesia debe ser reconocida por todos y sus expresiones acerca de la Fe, la Esperanza y la Caridad están inspiradas, a veces con notables semejanza. en la Summa Theologica del «buen hermano Tomás», como él lo llama.

El capítulo II demuestra que el poeta florentino profundizó su religión hasta ser un verdadero teólogo. Problemas teológicos tan abstrusos como la presciencia divina y la esencia de la beatitud son tratados con alteza y profundidad: referencias constantes a los ángeles, manteniéndose junto a Santo Tomás para explicar su creación, naturaleza y funciones; el Purgatorio y la doctrina de las indulgencias están tratados por Dante con la seguridad de un teólogo de buena ley que puede permitirse explicarlos en los ricos versos de un poema inmortal.

Con estos dos primeros capítulos queda firmemente establecido que Dante no puede ser considerado sino como un cristiano convencido y un católico que se ha preocupado de profundizar su dogma.

En los capítulos siguientes el P. Valensin se dedicará a solucionar las dificultades que se pueden presentar a sus conclusiones anteriores a base de lo que él llama «audacias de pensamiento» y «audacias de comportamiento». No es necesario que sigamos paso a paso las explicaciones, por lo demás breves y convincentes, que nuestro autor emplea para refutar las objeciones. Baste destacar la refutación que hace de la que atribuye a Dante haber condendo a un Papa a quien la Iglesia ha colocado en los altares. Se trata del Papa Celestino V, San Pedro Morone, que renunció a su cargo de Sumo Pontífice después de cinco meses de reinado. Según muchos comentadores, Dante, en el canto III del Infierno, se refiere a él con las palabras «che fece il gran rifiuto». El P. Valensin demuestra acabadamente que tal personaje, que «ha querido permanecer neutral, rehusando el comprometerse, no puede ser otro que Pilatos». Su demostración, acabada y convincente, creemos que se impondrá a todas las anteriores.

En el capítulo V, por último, el autor señala las cualidades de la religión de Dante. Destaquemos el papel que en esa religión da a la alegría, la alegría en el Purgatorio: «e letizia era ferza del paleo»; la alegría de Cristo al morir, paradojal y, sin embargo, real.

«Che meno Cristo *lieto* a dir «Eli» quando ne libero con la sua vena».

Y, en fin, marial, con una devoción a la Santísima Virgen cuya fuente indudable es San Bernardo, el Doctor Mariano por excelencia.

Como testimonio externo sobre la religiosidad del Alighieri trae el autor algunos testimonios de los Sumos Pontífices, comenzando por León XIII, quien sabía de memoria la Divina Comedia.

En las notas agregadas al fin del volumen como indicaciones, cuya elaboración final no pudo realizar el P. Valensin, conviene destacar el pequeño estudio sobre el Demonio en la Divina Comedia que señala la extraordinaria visión del poeta sobre el anti-Dios, colocando a Satanás en el extremo más degradado en la escala del Ser, cuya cúspide es el Primer Motor y el Primer Amor.

FERNANDO STORNI, S. I.

RENÉ BERTRAND-SERRET, *Le mythe marxiste des «Classes»*. Préface de C. J. Gignoux. (11,5 x 18,5 cms.; 234 págs.). Les Éditions du Cèdre. Paris, 1955.

Bertrand-Serret es un revisionista del pensamiento creado por Marx. En este ensayo ha descubierto que conceptos e ideas originariamente abstractas han quedado fundamentalmente adulteradas, o han perdido todo significado, en las mentes marxistas, por el abuso de ellas en prosopopeyas y otros ropajes de polémica.

El análisis de Bertrand alcanza el máximum de fecundidad y riqueza en sus dos capítulos centrales: «Classe Bourgeoise» y «Classe Ouvrière». Historiando someramente las funciones reales de estos dos medios, llega Bertrand a la conclusión de que resulta imposible concretar en un grupo definido las características o notas con que el marxismo definió a cada una de esas «clases».

El pecado de idealismo, que el autor descubre en Marx, no queda sólo en lo intelectual; tiene consecuencias fatales en la práctica. Un ejemplo: El concepto «clase» —categoría agrupadora de seres distinguidos por uno o muchos caracteres comunes— sacado de su campo abstracto y tomado como realidad concreta, adquiere, en Marx, una personalidad, se le atribuye una conciencia y termina por constituir un «subjectum capax» de derechos y de deberes. Las expresiones marxistas con conocidas: «Lucha de clases», «Conciencia de clase» etc... En este caso ese «hombre social» que se llama «clase» —y que nadie sabe quién es— comenzará exigiendo los servicios y terminará aplastando y sometiendo a sí al «hombre persona»— único que existe.

Es ésta una de esas modernas estructuras tan lloradas por «La Hora Veinticinco» y la filosofía existencial.

Pero los fines del autor de este ensayo —no me animaría yo a llamarlo libro—, van más allá de la pura crítica a Marx. Bertrand presenta al final de su obra la elaboración jocista del concepto «obrerismo» y «vida obrera» como legítima superación del problema proletario de Marx. La doctrina de la Iglesia apoya a cada paso el último tramo de su obra.

SIXTO CASTELLANO, S. I.

FRANCISCA MONTILLA, *Influencia de la Educación en la vida sobrenatural*. Prólogo del R. P. Francisco Javier Lucas, S. I. (15,5 x 21,5 cms.; 184 págs.). Madrid, 1953.

La Autora presenta una buena síntesis de la doctrina tradicional escolástica acerca del hombre y su destino sobrenatural, en conexión con la plena educación humana.

Las ideas están certeramente guiadas por Santo Tomás y comentarios clásicos.

En suma, un exacto esquema racional sobre el tema, que sería de mucho provecho espiritual para tantos pseudo-educadores naturalistas (o sea, paganos) que pretenden amaestrar al hombre como a un animalito evolucionado y nada más.

Quizás el libro sea un poco difícil de seguir y asimilar para los no iniciados en filosofía escolástica, a causa de su abundante textura técnica.

GUSTAVO ADOLFO CASAS. S. I.

JUAN ALONSO ORTIZ, S. I., *Casadas*. (10,5 x 15,15 cms.; 199 págs.). Editorial «Sal Terrae». Santander (España), 1954.

Con lenguaje sencillo, pero escogido, el P. Alonso dialoga con la esposa, con la madre. En este pequeño libro, dividido en 16 capítulos, el autor habla con la mujer casada sobre los distintos períodos de su vida matrimonial.

Placenteramente conversa con ella haciéndola reflexionar sobre la época de su vida ya vivida o preparándola para vivirla. Su lectura puede ayudar en gran manera a la mujer casada para enfocar su misión con los rayos de la Sagrada Escritura, sobre la que fundamenta el autor su conversación.

¿Va a ser madre? ¿Las amigas la distraen de sus funciones matrimoniales? ¿Dios no fecundizó su amor? ¿Es feliz en su hogar? ¿No halla correspondencia en su cónyuge? Sobre estas realidades el P. Alonso Ortiz alterna con la mujer casada, dando siempre la doctrina atinada y segura. En estos tiempos de crisis de madres cristianas y mujeres íntegras, el libro del P. Alonso puede avivar la llama que aún humea en el alma de alguna mujer de buena voluntad y hacerla rendir el 100 por 100 en su dignidad de Madre o Esposa.

JUAN CARLOS PANGRAZI, S. I.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

El deseo de realizar un trabajo útil a nuestro medio ambiente, nos ha sugerido una modificación en esta sección ya antigua de nuestra revista. La dividiremos en dos partes: una, destinada a revistas de países ibero-americanos (España, Portugal, México, Centro y Sud-América), conservará el nombre de FICHERO DE REVISTAS; otra, dedicada a publicaciones de otros países europeos y norteamericanos, se llamará SELECCION DE REVISTAS.

Con el cambio de nombre desearíamos dar una idea del criterio que nos guía en la elección de los artículos fichados en una y otra sección.

En la primera, nuestra intención es ofrecer un «fichero» lo más completo posible de cuanto se publica en revistas de lengua hispana y portuguesa.

En la segunda parte, en cambio, nos contentamos con una «selección» de las revistas publicadas en otras lenguas.

El motivo de este cambio es de orden práctico. Ya existen ficheros de revistas muy completos, que generalmente presentan deficiencias en lo que toca a publicaciones hispano-portuguesas, especialmente sudamericanas.

Además, la situación geográfica de nuestro centro de estudios nos obliga a esmerarnos en lo que nos toca más de cerca, satisfaciendo a la vez el deseo de quienes, fuera de América, echan de menos un instrumento de trabajo que los ponga al tanto de lo publicado en América.

La misma «selección» de revistas europeas, mira más directamente a los centros de estudios ibero-americanos, que no cuentan con todas las revistas europeas, sino con las principales en cada especialidad, y a quienes, por lo mismo, les resultan excesivos los ficheros europeos.

No queremos terminar esta presentación sin hacer a los lectores el sincero pedido de que nos hagan llegar sus ideas y observaciones sobre esta sección a fin de que ella preste una verdadera utilidad a todos.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua.* Roma.
ACME = *Acme.* Milano.
AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* Paris.
Ang = *Angelicum.* Roma.
Anth = *Anthropos.* Freiburg.
Anton = *Antonianum.* Roma.
APh = *Archives de Philosophie.* Paris.
Arb = *Arbor.* Madrid.
Ark = *Arkhé.* Córdoba (Argentina).
Atas = *Atenas.* Madrid.
ATG = *Archivo Teológico Granadino.* Granada (España)
AUCE = *Anales de la Universidad Central del Ecuador.* Quito.

AUCh = *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago.

BFCL = *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*. Lyon.

Bib. = *Biblica*. Roma.

Bro = *Brotéria*. Lisboa.

BUSC = *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela.

BVCh = *Bible et Vie chrétienne*. Paris.

CBQ = *Catholic Biblical Quarterly* (*The*). Washington.

CdV = *Città di vita*. Firenze.

CF = *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires.

CHA = *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid.

Chr = *Christus*. Paris.

CiCat = *Civiltà cattolica*. Roma.

CiTom = *Ciencia Tomista*. Madrid.

CpR = *Commentarium pro religiosis et missionariis*. Roma.

Cris = *Crisis*. Barcelona.

CuBi = *Cultura Bíblica*. Segovia.

CuTe = *Cuadernos teológicos*. Buenos Aires.

CyF = *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.

Dia = *Diálogo*. Buenos Aires.

DinS = *Dinámica social*. Buenos Aires.

DV = *Dieu vivant*. Paris.

ECA = *Espíritu, conocimiento, actualidad*. Barcelona.

EphM = *Ephemerides mariologicae*. Madrid.

EphTL = *Ephemerides theologicae lovanienses*. Louvain.

EstBi = *Estudios bíblicos*. Madrid.

Esp. = *Esprit*. Paris.

EstEc = *Estudios eclesiásticos*. Madrid.

EstM = *Estudios marianos*. Madrid.

Et = *Études*. Paris.

FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideo.

Fil = *Filosofía*. Lisboa.

FS = *Fomento social*. Madrid.

G = *Gregorianum*. Roma.

GM = *Giornale di metafisica*. Génova.

HistJB = *Historisches Jahrbuch*. Freiburg.

HTR = *Harvard Theological Review* (*The*). Massachusetts (U.S.A.).

Hu = *Humanitas*. Tucumán.

Ia = *Iatria*. Buenos Aires.

IyV = *Ideas y valores*. Bogotá.

JPs = *Journal de psychologie*. Paris.

LatA = *Latinoamérica*. Méjico.

LThPh = *Laval théologique et philosophique*. Québec.

LV = *Lumen vitae*. Bruxelles.

Man = *Mauresa*. Barcelona.

Mar = *Marianum*. Roma.

MD = *Maison Dieu*. Paris.

Men = *Mensaje*. Santiago.

Mi = *Mind*. Oxford.

MiCo = *Miscelánea Comillas*. Comillas.

MonC = *Monte Carmelo* (*El*). Burgos.

MPer = *Mercurio peruano*. Lima.

MSch = *Modern Schoolman* (*The*). Saint Louis (U.S.A.).

NoPJ = *Notas de pastoral jocista*. Buenos Aires.

NoT = *Norte*. Tucumán.

NoVe = *Nova et vetera*. Ginebra.

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.

NSch = *New Scholasticism* (*The*). Washington.

Ori = *Oriente*. Tucumán.

Pan = *Panorama*. Washington.

PCat = *Pensée catholique* (*La*). Paris.

Ped = *Pédagogie*. Paris.

Pen = *Pensamiento*. Madrid.

PRMCL = *Periodica de re morali, canonica et liturgica*. Roma.

QLP = *Questions liturgiques et paroissiales* (*Les*). Louvain.

RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse.

RAP = *Revue de l'Action Populaire*. Paris.

RasF = *Rassegna di filosofia*. Roma.

RasMI = *Rassegna mensile di Israel (La)*. Roma.

RB = *Revue biblique*. Paris.

RBib = *Revista bíblica*. Buenos Aires.

RCJS = *Revista de Ciencias jurídicas y sociales*. Santa Fe

RCR = *Revue des communautés religieuses*. Louvain.

RDM = *Revue des Deux mondes (La)*. Paris.

REcB = *Revista eclesiastica brasileira*. Río de Janeiro.

RechSR = *Recherches de science religieuse*. Paris.

REDC = *Revista española de Derecho canónico*. Madrid.

Rel = *Rélations*. Montréal.

RET = *Revista española de Teología*. Madrid.

RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Buenos Aires.

RFLP = *Revista de Filosofía*. La Plata.

RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*. Córdoba.

RFM = *Revista de Filosofía*. Madrid.

RFNS = *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Milano.

RHA = *Revista de Historia de América*. Méjico.

RIE = *Revista Interamericana de Educación*. Bogotá .

RIPh = *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles.

RJ = *Revista Javeriana*. Bogotá.

RL = *Revue Libérale (La)*. Paris.

RMM = *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris.

RPF = *Revista portuguesa de filosofía*. Braga.

RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain.

RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris.

RSR = *Revue des Sciences religieuses*. Strasbourg.

RT = *Revue Thomiste*. Paris.

RTAM = *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. Louvain.

RTe = *Revista de Teología*. La Plata.

RThPh = *Revue de Théologie et de philosophie*. Lausanne.

RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa*. Ottawa.

RyF = *Razón y Fe*. Madrid.

Sag = *Saggiatore (Il)*. Torino.

Sal = *Salesianum*. Torino.

Salm = *Salmanticensis*. Salamanca.

ScE = *Sciences Ecclésiastiques*. Montréal.

Sch = *Scholastik*. Frankfurt.

Sef = *Sefarad*. Madrid.

SeSo = *Seelsorger (Der)*. Wien.

So = *Sophia*. Padova.

SS = *Serviço social*. São Paulo.

ST = *Sal Terrae*. Santander.

Stia = *Sapientia*. La Plata.

StZ = *Stimmen der Zeit*. München.

T = *Thought*. New York.

Teo = *Teoresi*. Messina.

Theo = *Theologica*. Braga.

ThSt = *Theological Studies*. Woodstock.

TRo = *Table Ronde (La)*. Paris.

Univ = *Universitas*. Bogotá.

UPBo = *Universidad Pontificia Bolivariana*. Medellín.

VD = *Verbum Domini*. Roma.

Ve = *Verbum*. Río de Janeiro.

VeV = *Verdade e Vida*. Recife.

VoPe = *Vozes de Petrópolis*. Petrópolis.

VSS = *Vie Spirituelle (La) Supplément*. Paris.

VyL = *Virtud y Letras*. Manizales.

VyV = *Verdad y Vida*. Madrid.

ZKTh = *Zeitschrift für katolische Theologie*. Innsbruck.

CLASIFICACIÓN POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—*Teoría del conocimiento*

1.—Conocimiento en general
2.—Lógica
3.—Logística
4.—Epistemología de las ciencias
5.—Crítica del conocimiento

II.—*Metafísica*

1.—Metafísica general
2.—Antropología filosófica y lenguaje
3.—Ontología

III.—*Teodicea*

1.—Existencia de Dios
2.—Naturaleza «ad intra»
3.—Acción «ad extra»

IV.—*Etica*

1.—Principios generales.
2.—Etica individual
3.—Etica familiar y social

V.—*Psicología*

1.—Psicología superior
2.—Psicología inferior
3.—Psicología experimental y ciencias relacionadas

VI.—*Cosmología*

1.—Metafísica inorgánica
2.—Ciencias relacionadas

VII.—*Historia*

1.—Antigua
2.—Medieval
3.—Moderna
4.—Contemporánea
5.—Filosofía de la historia

VIII.—*Educación*

1.—Métodos generales
2.—Pedagogía general
3.—Pedagogía especial
4.—Pedagogía religiosa
5.—Historia de la pedagogía

IX.—*Ciencias jurídicas y sociales*

1.—Derecho civil y político
2.—Derecho penal
3.—Derecho internacional
4.—Historia del derecho

X.—*Sociología*

1.—Sociología general
2.—Doctrinas y tendencias: comunismo
3.—Razas y civilizaciones
4.—Grupos y clases sociales
5.—Sociología rural
6.—Sociología del trabajo y tecnología
7.—Sociología jurídica y social
8.—Economía
9.—Historia de la sociología

XI.—*Cuestiones culturales*

1.—Actualidades
2.—Cultura
3.—Arte

TEOLOGIA

I.—*Teología fundamental*

1.—Introducción a la teología
2.—Filosofía de la religión
3.—Revelación
4.—Fe
5.—Apologética de la Iglesia

II.—*Teología dogmática*

1.—Iglesia y tradición
2.—Dios
3.—Creación y elevación

4.—Cristología
5.—Gracia y virtudes
6.—Sacramentos
7.—Escatología

III.—*Mariología*

1.—Teología
2.—Historia
3.—Aplicaciones

IV.—*Teología moral*

1.—Principios
2.—Virtudes y preceptos
3.—Sacramentos
4.—Moral profesional

V.—*Cánones*

1.—Fuentes y principios
2.—Personas físicas y morales
3.—Cosas
4.—Procesos
5.—Delitos y penas
6.—Historia

VI.—*Sagrada Escritura*

1.—Introducción
2.—Textos y traducciones
3.—Apócrifos
4.—Exégesis y problemas del AT.
5.—Exégesis y problemas del NT.
6.—Vida de Cristo
7.—San Pablo
8.—Teología bíblica
9.—Ciencias auxiliares
10.—Biblia y vida

VII.—*Teología espiritual y pastoral*

1.—Vida espiritual
2.—Vida sacerdotal
3.—Vida religiosa
4.—Hagiografía
5.—Historia de la espiritualidad
6.—Pastoral y apostolado

VIII.—*Historia*

1.—Padres
2.—Magisterio
3.—Teólogos
4.—Teología de la historia

IX.—*Arqueología cristiana*

X.—*Liturgia y arte sagrado*

FICHERO DE REVISTAS

Publicadas en IBERO-AMÉRICA (España, Portugal, Méjico, Países del Centro y Sudamérica)

FILOSOFIA

I. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1

1. García Bacca, J. D., *Sobre el conocimiento y sus clases.* I y V, III (1954) ,7-29.

2. Rosales, L., *La significación.* CH, 50 (1954), 168-191.

2

3. Chao, A., *Sistema lógico de Motze.* RDF, 49 (1954), 291-298.

4. Mora, J. F., *Dos obras maestras de Historia de la Lógica.* NEF, 14 (1954), 145-158.

3

5. Carruccio, E., *Significado filosófico de la lógica matemática contemporánea.* NEF, 16 (1954), 321-330.

4

6. Brüning, W., *El apriorismo en la filosofía de las ciencias.*

7. Diez Blanco, A., *La verdad matemática.* RDF, 49 (1954), 257-270.

8. Gomide, F. M., *Sôbre a origem dos conceitos de número e grandeza física.* Ve, 2 (1954), 237-254.

9. Paris, C., *Le sens de l'explication physique.* Cris, 1 (1954), 125-129.

10. Pinillos, J. L., *Sobre la estructura metodológica de la sabiduría y de las ciencias.* RFM, 48 (1954), 69-87.

11. Rothacker, E., *La tensión tradicional entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.* Arb, 98 (1954), 144-164.

12. Sánchez-Masas, M., *La matemática como ciencia de estructuras formales (dialéctica) y como ciencia de estructuras reales (ciencia natural).* Cris, 1 (1954), 130-134.

13. Stahl, G., *¿Qué sabemos del saber?* AUCh, 93 (1954), 87-100.

Observaciones para una epistemología de las ciencias exactas. Tendencia anti-metafísica.

II. METAFISICA

1

14. Veloso, A., *A dor e a sua significação.* Bro, 6 (1954), 674-684.

El dolor es una indigencia y, por tanto, reclama una plenitud: tal es su significación.

15. Alcorta, J. I., *El misterio y la esencia de la causalidad eficiente.* RDF, 49 (1954), 221-238.

16. Bortolaso, G., *Identificazione del problema teleologico.* Cicat, 2496 (1954), 630-641.

17. Steenberghen, F. V., *Reflexiones sobre el Principio de Causalidad.* Stia, 31 (1954), 9-19.

2

19. Brüning, W., *La imagen tradicional del hombre en el presente* (traducción de «Das traditionelle Menschenbild in der Gegenwart»). Ark, 1-2 (1954), 173-183.

20. Brüning, W., *La imagen tradicional del hombre en el curso de la historia de la filosofía.* Stia, 32 (1954), 112-118.

21. Celada, B., *Filosofía y lenguaje hebraico, con especial referencia a las obras de Boman y Tresmontant.* Sef, XIV (1954), 221-245.

22. Derisi, O. N., *Ubicación metafísica del ser del Hombre.* Stia, 31 (1954), 20-42.

23. Frankl, V. E., *Dimensiones del existir humano.* Dia, 1 (1954), 53-64.

Lo fisiológico, lo psicológico, lo noológico, se consideran como las dimensiones de la existencia humana, unidad y totalidad a la vez.

24. Gorostiaga, J., *Introducción a una filosofía vasca.* Cris, 1 (1954), 41-84.

Análisis de una serie de expresiones vascas, para ver la posibilidad de filosofar en tal lengua. Comparación con el latín y griego, como lengua teológica.

25. Mirándola, P., *De la dignidad del Hombre.* NEF, 16 (1954), 353-370.

26. Muñoz Alonso, A., *Hombre y verdad.* Cris, 1 (1954), 5-12.

27. Roggiano, A. A., *Lenguaje y Realidad.* NEF, 16 (1954), 379-390.

28. Sánchez-Mazas, M., *Lenguaje y filosofía de la Física.* Arb., 98 (1954), 196-201.

Señala una orientación realista del lenguaje científico, especialmente del lenguaje castellano.

29. Vieyra, A. G., *Semántica y Morfología.* Stia, 31 (1954), 56-63.

30. Villegas, A. N., *La conversación como método de conocimiento.* UPBo, 71 (1954), 365-373.

Apología y decadencia del diálogo.

3

31. C e ñ a l, R., *El problema de la ontología fundamental.* Cris, 1 (1954), 158-163.

32. L a c r o z e, R., *La signification métaphysique du sentiment.* Hu, 3 (1954), 195 202.

33. L e v o r a t i, A., *El Misterio del Ser.* Stia, 31 (1954), 63-69.

34. M a r t i n s, D. *A plenitude e o fracasso da existência.* Fil, 1 (1954), 3-16.

35. R i e s c o T e r r e r o, J., *Hacia el verdadero concepto de la metafísica.* Salm, 1 (1954), 87-132.

36. R o i g G i r o n e l l a, J., *Experiencia y Metafísica.* Cris, 1 (1954), 111-117.

37. S c i a c c a, M. F., *El existir como experiencia del ser.* Cris, 1 (1954), 33-40.

38. U r m e n e t a, F. d e, *Prolegómenos a toda filosofía del porvenir.* RFLP, 7 (1954), 53 61.

En la intención del autor, se trata de los prolegómenos «metafísicos» de toda filosofía, sea ésta explicativa o normativa.

39. V a z, H., *Itinerário da ontologia clássica.* Ve, 1 (1954), 19-36.

Investigación a través de la historia del pensamiento occidental. Conclusión teórica: la ontología se identifica con la filosofía.

III. TEODICEA

1

40. A r a n g u r e n, J. L., *El punto de vista luterano sobre la Teología Natural y sobre la Filosofía Moral.* RDF, 49 (1954), 239-255.

IV. ETICA

1

41. A l c o r t a y E c h e v a r r í a, J. I., *Bien ontológico y bien moral.* Cris, 1 (1954), 117-124.

42. A r á u z C a s t e x, M., *Sentido de las denominaciones de lo jurídico.* RFDCS, 38 (1954), 425-433.

43. D í e z - A l e g r í a, J., *¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?* Pen, 38 (1954), 189-195.

44. M a ñ e r o, S., *Moral e Historia.* RDF, 49 (1954), 299-306.

45. Q u i n o d ó z, R., *Las fuentes del derecho, diversas acepciones de la expresión.* RCJS, 76-77. (1953), 5-14.

2

46. A q u i n o, A., *A ética da situação.* Ve, 2 (1954), 163-192.

3

47. H e r n á n d e z M e d i n a, A., *Doctrina moral sobre la guerra.* Univ, 6 (1954), 23-45.

Resume su artículo así: ni toda guerra es justa, ni toda guerra es injusta.

V. PSICOLOGIA

1

48. B r ü n i n g, W., *Psicología de forma, y psicología de estructura.* Hu, 3 (1954), 55-69.

49. B u s t a m a n t e, J. R., *Filosofía de la Libertad.* AUCP, 337 (1954), 293-304.

En la primera parte, plantea el problema de la libertad; en la segunda, hace una fenomenología de la misma.

50. D e l g a d o, H., *En torno al alma ajena.* Hu, 3 (1954), 89-99.

51. G a r c í a d e O n r u b i a, L., *Fenomenología de la emoción.* Hu, 3 (1954), 213-217.

52. T e l l o, B., *La esencia del libre albedrío.* Stia, 32 (1954), 124-137.

53. U r d a n o z, T., *La teoría de los hábitos en la filosofía moderna.* RFM, 48 (1954), 89-124.

2

54. Daniel-Rops, *La vida y la muerte.* Cris, 1 (1954), 103-106.

La obra homónima del Dr. Vernet: el problema de la vida, desde el punto de vista fisiológico. Insinuación de una complementación filosófica trascendente.

3

55. Aybar, B., *Reflejos psíquicos a distancia.* Hu, 3 (1954), 203-211.

56. Benkö, A., *Examen de la motivation.* VSS, 29 (1954), 152-159.

57. Dalma, J., *Tendencias tanáticas en Leonardo.* Hu, 3 (1954), 149-181.

58. Farré, L., *Apreciación del método psicológico aplicado a la estética.* Hu, 3 (1954), 319-346.

59. García Santesmases, J., *Las máquinas calculadoras modernas y la era automótica.* Arb, 102 (1954), 217-244.

60. Gavrilov, K., *Orientación reflexológica en Psiquiatría.* Hu, 3 (1954), 77-89.

61. Gemelli, A., *Le aporie della moderna psicologia.* Hu, 3 (1954), 17-39.

62. Klages, L., *Hechos fundamentales de la caracteriología.* Hu, 3 (1954), 69-77.

63. Oñativia, O. V., *Psicología, ciencia joven.* Hu, 3 (1954), 39-55.

64. Palmés, F., *La atención.* Pen, 37 (1954), 53-78.

65. Plaza Montero, L., *La psico-física del color.* Arb, 99 (1954), 337-357.

A propósito del color, el autor desarrolla las relaciones entre los conceptos físicos, psicofísicos y psicológicos que intervienen en dicho fenómeno.

66. Rimoldi, H. J. A., *Predicción de la personalidad. Estudio metodológico.* Hu, 3 (1954), 129-149.

67. Ubeda Purkiss, M., *Cibernética y Sistema Nervioso.* Arb, 101 (1954), 38-65.

68. Villaverde, A., *Centros de Psicología aplicada en la República Argentina.* Hu, 3 (1954), 347-363.

VI. COSMOLOGIA

1

69. Babini, J., *La filosofía científica de los «científicos».* Pan, 10, 87-100.

70. Echarri, J., *¿Se da experiencia microfísica?* Cris, 1 (1954), 141-147.

71. Iriarte, J., *Atomos y conflagraciones con unas gotas añejas de filosofía.* RyF, 676 (1954), 433-442.

2

72. Archer, L. J., *Filosofía da genética russa.* RPF, 1 (1954), 53-75.

Sustitución de la teoría mendeliana, por la nueva de Mitchourine. Aspecto filosófico de la cuestión: qué filosofía, de hecho y de derecho, suponen ambas teorías.

73. Ghirardi, O., *La posición de W. R. Thompson en el Symposium sobre la evolución, efectuado en Canadá - 1952.* Ark, 1-2 (1954), 77-80.

La evolución es una hipótesis, no un hecho.

74. Jiménez B., J., *Muerte científica del hombre de Piltdown.* Men, 31 (1954), 241-254.

75. Pérez, J., *Algo sobre Einstein y su obra.* RJ, 204 (1954), 227-234.

76. Puig, I., *Novedades de Electrotecnia.* RyF, 672 (1954), 55-62.

77. Puigferragut, R., *La ciencia moderna y el problema de la*

creación. Actitud de las cosmogonías recientes. Pen, 38 (1954), 169-188.

78. R o j o, A. D., *Crónica de Astronomía.* RyF. 673 (1954), 169-176.
Este artículo trata sobre: dimensiones dobles del Universo, resultados radioastronómicos, Monte Palomar y los Planetas, meteorología astronómica, el corrector corregido.

79. V e l o s o, A., *O fóssil de Piltdown.* Bro, 4 (1954), 412-426.

VII. HISTORIA

1

80. C u e s t a, S., *El valor humano de la Metafísica según los grandes filósofos griegos.* Pen, 38 (1954), 147-168.

81. D i s a n d r o, C., *Heráclito y el lenguaje.* Ark, 1-2 (1954), 9-26.

82. F r e i r e, A., *As ideias estéticas de Platâo.* RPF, 2 (1954), 175-184.

83. I r i a r t e, J., *Presencia de San Agustín en el Pensamiento Moderno en su XV Centenario.* RyF, 677 (1954), 531-540.

84. L a c o m b e, O., *Plotino y el Pensamiento hindú.* NEF, 14 (1954), 109-121.

85. L u g a r i n i, L., *L'argomento del «Terzo Uomo», e la crítica di Aristotele a Platone.* ACME, 1 (1954), 3-72.

86. M o n d o l f o, R., *Dos Textos de Platón sobre Heráclito.* NEF, 15 (1954), 233-244.

87. M o r e a u, J., *Educação e Politica em Platâo.* RPF, 2 (1954), 164-174.

88. N i k a n, N. A., *Algunos caracteres de la Filosofía Hindú.* NEF, 15 (1954), 221-231.

89. P r i e t o, E., *Algunos trabajos recientes sobre filosofía antigua.* NEF, 16 (1954), 371-378.

90. P r ó, D. F., *El sujeto humano en la filosofía de Aristóteles.* Hu, 3 (1954), 99-129.

91. Q u e k á n, M., *Genio y personalidad de S. Agustín.* VyL, 52 (1954), 260-270.

92. S a l d i d a, M., *A alegoria da caverna.* Fil, 1 (1954), 29-33.

93. S a n a b r i a, R., *¿Existencialismo en San Agustín?* Stia, 32 (1954), 103-111.

94. S c i a c c a, M. F., *Vinte e três séculos depois da sua morte.* RPF, 2 (1954), 113-121.
A propósito de Platón.

95. V a z, H., *A Dialéctica no «Sofista»* RPF, 2 (1954), 122 163.
Cada diálogo de Platón, a su manera, es una exigencia de lo Absoluto.

96. B a r a t a T a v a r e s, A., *Da Essência e da Existência na Filosofia Tomista.* Fil, 1 (1954), 34-38.

97. C o r o m i n a s, J. M., *Santo Tomás y el Humanismo integral.* VyL, 52 (1954), 242-249.

98. G o n z a l o C a s a s, M., *Reflexio* (Textos de S. Tomás de Aquino). Hu, 3 (1954), 367-328.

99. M u ñ o z, V., *La enseñanza de la Lógica en Salamanca en el siglo XVI.* Salm, 1 (1954), 133-167.

100. G o n ç a l v e s, A. M., *O «Curso Filosofico» de Frei Joâo de Sâo Tomás.* Fil, 1 (1954), 50-59.

3

101. K r i s t e l l e r, P. O., *El mito del Ateísmo Renacentista y la Tradición francesa del librepensamiento.* NEF, 13 (1954), 1-14.

102. L e i b n i z, G. W., *Sobre la Felicidad.* NEF, 14 (1954), 123-128.

103. L u c e, A., *George Berkeley hoy y mañana.* NEF, 16 (1954), 343-351.

104. M a r í a s, J., *La teoría de la inducción en Gratry.* CH, 50 (1950), 143-161.

105. Platzeck, E. W., *La combinatoria luliana.* RFM, 48 1954), 125-165.

106. Riber, L., *Erasmo y los intelectuales germánicos.* Arb, 98 (1954), 165-195.

107. Sánchez Diana, J. M., *El despotismo ilustrado de Federico el Grande y su influencia en España.* Arb, (1954), 518-543.

108. Veloso, A., *A filosofia e a dor.* Bro, 5 (1954), 513-523.
Un aspecto de la Teodicea de Leibniz, en que se opone a Santo Tomás menos de lo que se cree vulgarmente.

4

109. Andrade, A. A. de, *Filosofia portuguesa ou Filosofia em Portugal?* Fil, 1 (1954), 17-28.

110. Anónimo, *La Iglesia Española frente a Unamuno y Ortega y Gasset.* Ark, 1-2 (1954), 97-102.
Transcripción de párrafos de una Carta pastoral sobre «La restauración cristiana de la cultura», del Obispo de Astorga (España), Mons. Dr. J. Mérida.

111. Bosch, R., *La estética de Heidegger.* RDF, 49 (1954), 271-289.

112. Cabral, J., *A integralidade em Soloviev.* RPF, 1 (1954), 3-23.
El concepto de Soloviev que responde a su tendencia a la síntesis.

113. Ceñal, R., *La Filosofía de Emmanuel Maignan.* RFM, 48 (1954), 15-68.

114. Bogliolo, L., *La problematica della Filosofia odierna di P. F. Carcano.* Sal, 16 (1954), 133-143.

115. Bollnok, O. F., *El problema de una superación del existencialismo.* Ark, 1-2 (1954), 45-56.

116. Bruch, J.-L., *«La difunta cristiandad», de Emmanuel Mounier.*
Presentación de la obra póstuma del fundador del personalismo.

117. Brüning, W., *Historicismo, Naturalismo, Apriorismo.* (La obra de Ernest Troeltsch). NEF, 16 (1954), 331-342.

118. Casas Blanco, S., *Don Angel Amor Ruibal.* Cris, 1 (1954), 13-32.
Junto con los datos y las obras, el resumen y el tema central de este autor: Los problemas fundamentales de la Filosofía y del dogma.

119. Faggin, G., *Chestov intérprete de Plotino.* NEF, 17 (1954), 1-10.

120. Gómez Nogales, S., *Bibliografía, principalmente hispánica, sobre el existencialismo.* Pen, 38 (1954), 196-210.

121. Gómez Nogales, S., *La abstracción del ser y el existencialismo.* Pen, 37 (1954), 5-33.

122. Guerrero, E., *La Libertad del Filósofo Católico en un discurso del Papa.* RyF, 676 (1954), 443-454.

123. Irazusta, J., *Mis conversaciones con Santayana.* Dia, 1 (1954), 65-85.

124. Jafella, S. J., *Las líneas fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel, a través de la obra de P. Prini.* RFEP, 7 (1954), 83-96.

125. Jolivet, R., *El diálogo entre Sartre y Camus.* Stia, 32 (1954), 119-123.

126. Jolivet, R., *La evolución de la fenomenología: de la conciencia a la existencia.* Dia, 1 (1954), 43-52.

127. Madaule, J., *Grandeza de Simone Weil.* Cris, 1 (1954), 87-90.

128. Majoli, B., *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard.* RFNS, 3 (1954), 232-263.
El conocimiento de Schelling ha facilitado, si no determinado, la crítica de Kierkegaard a Hegel.

129. Massuh, V., *Dos libros sobre Kierkegaard.* NEF, 15 (1954), 255-259.

130. M e y e r, H., *Consideraciones histórico-filosóficas sobre el presente* (traducción de «Geschichtsphilosophische Betrachtung zür Gegenwart). Ark, 1-2 (1954), 185-195.

131. M i n d á n M a n e r o, M., *Existencia y carácter de la filosofía en España.* Cris, 1 (1954), 153-157.

132. M u ñ o z A l o n s o, A., *Aspiraciones y motivos existencialistas.* RFLP, 7 (1954), 7-51.

133. P a l e n z u e l a, A., *El tiempo, verdad del ser.* AA, 2 (1954), 349-376.
El tema del tiempo, en la última época de la obra de Heidegger.

134. P a s c a l, P., *Soloviev e o Rascol.* RPF, 1 (1954), 24-28.
La consideración del Cisma, puso a Soloviev en el camino hacia la verdad católica.

135. P é c a n t e t, J., *Pio XII e a psicologia moderna.* Bro, 2 (1954), 158-169.
Reparos oportunos de Pío XII, respecto de una cura psicológica basada en el freudismo.

136. R o l d á n, A., *El Movimiento, el Tiempo, la Duración.* AUCP, 337 (1954), 213 236.
Capítulo de un libro inédito, en el que el autor trata estos temas bergsonianos, apoyándose en el mismo Bergson.

137. S c i a c c a, M. F., *Laicismo liberal y marxista y sus relaciones con el existencialismo.* RFM, 48 (1954), 5-14.

138. S i l v a, B. C. d a, *A Igreja e a Filosofia na Palavra de Pio XII.* REcB, 1 (1954), 39-57.
La Iglesia encuadra la filosofía dentro del fecundo binomio: tradición y progreso.

139. V a l e n t i é, M. E., *Comentarios de Simone Weil al Timeo.* NEF, 17 (1954), 19-30.

140. V á z q u e z, J. A., *Las Meditaciones Cartesianas de Husserl.* NEF, 13 (1954), 53-58.

142. Z u c c h i, H., *Teoría y Praxis en Ortega y Gasset.* NEF, 17 (1954), 11-18.

5

143. F r a n k l, V., *El problema de las esencias históricas a la luz de la tradición tomista.* IyV, III (1954), 30-63.

144. G a r c í a S o r i a n o, M., *En torno a los problemas de la historia.* NoT, 6 (1954), 23-39.

VIII. EDUCACION

1

145. F e r n á d e z, J.-M., *El Maestro debe conocer las escuelas nuevas.* RIE, 69 (1954), 69-82.

146. F e r n á d e z, J-M., *El maestro debe conocer las escuelas nuevas para aprovechar lo bueno y desechar lo malo de ellas.* RIE, 70 (1954), 142-151.

147. O r t i z A m a y a, J., *Conocimientos psicológicos del profesor.* RIE, 68 (1954), 12-21.
Condiciones naturales y adquiridas que debe tener todo profesor, en particular lo relacionado con la psicología, psicometría y pedagogía.

148. S p r a n g e r, E., *La educación para la humanidad.* Dia, 1 (1954), 86-103.
Es una educación progresiva, por reflexión, autocrítica, conciencia, responsabilidad, amor.

149. T h i l l, A., *Terá o estudo das ciências valor formativo?* Ve, 1 (1954), 129-136.

150. T o r r o e l l a G o n z á l e z, G., *Análisis de la profesión del educador y métodos para su selección.* RIE, 70 (1954), 133-141.
Importancia de la selección. La educación es amor, conocimiento. Análisis de las características especiales del maestro ideal.

2

151. B a u m g a r t e n, F., *Las fuerzas reguladoras en la vida interior, y su significado psico-higiénico.* Hu, 3 (1954), 181-195.

152. Horas, P. A., *Constitución y estado de la psicología infantil.* Hu, 3 (1954), 233-250.

153. Moreno, R. V., *La psicología pedagógica y los problemas vocacionales.* Hu, 3 (1954), 251-273.

3

154. Cichitti A. J. y Cebrero, F. A., *Psicopedagogía fundamental en re-adaptación.* Hu, 3 (1954), 275-293.

155. Del Roncal, P., *El psicodiagnóstico de Rorscharch en criminología.* Hu, 3 (1954), 295-318.

156. Ercilla, J., *«El curso clave»: sugerencias preuniversitarias.* RyF, 674 (1954), 235-244.

157. Manzano, B., *Los derechos del niño rural español y el precminente de la familia a la educación de sus hijos: corolarios y consecuencias.* Atas, 239-240 (1954), 18-25.

158. Sanchez Buchón, C., *El internado.* Atas, 239-240 (1954), 5-12.

Características. Piedad. Grupos selectos A. Católica. Vida de Hogar. ambiente educador. formación individualizada, conexión con el ambiente social de fuera, expansiones, educadores del internado.

159. Schiller, F., *Sobre la utilidad moral de las costumbres estéticas.* NEF, 13 (1954), 39-48.

4

160. Aranguren, J. L., *La actitud ética y la actitud religiosa.* CH, 53 (1954), 243-252.

161. Cloin, T. G., *Desenvolvimento Histórico da Instrução religiosa da Juventude.* REcB, 1 (1954), 58-79.

162. Dermota, B. W., *La Eucaristía y la educación moral durante la adolescencia.* Atas, 241 (1954), 51-59.

Problemas psicológicos y pastorales de la castidad. La solución extra-católica del problema de la castidad. La sagrada Euc. como factor educativo.

IX. CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

1

163. Aftalión, E. F., *Escepticismo jurídico y ciencia del derecho.* RFDCS, 38 (1954), 407-424.

164. Coronas, J. E., *El nuevo Código Procesal Civil de Mendoza.* RFDCS, 37 (1954), 75-105.

165. Gayde Montellá, R., *De la nueva ley española de régimen jurídico de sociedades anónimas.* RFDCS, 37 (1954), 279-289.

166. Instituto de Derecho Agrario y Minero, *El Régimen del arrendamiento rural en la Argentina: su evolución desde la sanción del Código Civil (1871) hasta la ley vigente.* RFDCS, 38 (1954), 565-580.

167. Lena Paz, J. A., *Sobre la denominación del derecho aeronáutico.* RFDCS, 37 (1954), 167-169.

168. Llambías, J. J., *La igualdad jurídica de los cónyuges.* RFDCS, 37 (1954), 107-138.

169. Pizani, R., *Reparos a la teoría egológica del Derecho.* RFDCS, 38 (1954), 581-595.

170. Sartorio, J., *¿Qué es el Proceso? Ensayo de una definición fenomenológica.* RFDCS, 37 (1954), 139-153.

171. Truc, G., *Qué es sabiduría política.* DinS, 45 (1954), 11-12.

2

172. Levene, R., (h.), *El nuevo proyecto de Código Penal.* RFDCS, 38 (1954), 369-406.

173. Rosal, J. del, *Esquema de la crisis jurídica en la realidad penal.* Arb, 102 (1954), 245-253.

3

174. Di Lullo, O., *El problema de las corrientes migratorias.* DinS, 46 (1954), 32-33.

175. Moreno Quintana, L. M., *Mar epicontinental.* RFDCS, 37 (1954), 29-44.

176. Moreno Quintana, L. M., *Acerca de la escuela argentina de Derecho Internacional.* RFDCS, 37 (1954), 239-244.

177. Ramírez, E., *Derecho penal internacional.* RJ, 203 (1954), 143-150.

178. Todolí, J., *Filosofía del Derecho de Gentes.* Cris, 1 (1954), 135-140.

4

179. Cutolo, V. O., *La primera obra de derecho escrita en la Argentina del siglo XVIII.* RFDCS, 38 (1954), 505-510.

180. Mandelli, H. A., *Algunas consideraciones sobre la tierra y el indio en América a través del derecho castellano e indiano.* RFDCS, 37 (1954), 290-300.

181. Radaelli, S. A., *La Institución virreinal en las Indias.* RFDCS, 38 (1954), 596-610.

X. SOCIOLOGIA

1

182. Granero, J. M., *Sacerdotes Obreros: Lecciones que perduran.* RyF, 677 (1954), 575-580.

2

183. Farrington, B., *Cornford y el Marxismo.* NEF, 13 (1954), 49-52.

184. Horia, V., *Historicismo y lucha social en Italia.* Arb, 99 (1954), 376-389.

Consideraciones acerca del «socialismo trágico», como un autor ha llamado al cristianismo: posibilidades sociales del cristianismo.

185. Larraín, H., *Marxismo y religión.* Mens., 34 (1954), 393-399.

186. Lossk i, N. O., *¿No es científica la Filosofía Rusa?* NEF, 14 (1954), 97-107.

187. Meinvielle, J., *De la aceptación del comunismo, en virtud del sentido de la historia.* Dia, 1 (1954), 7-32.

Aunque el sentido de la historia lo reclamara no habría que aceptar la socialización y tecnización de la vida, porque el desarrollo de la historia profana no es la razón de la historia.

188. Pinheiro Cortez, J., *O paternalismo a luz do serviço social.* SS, 71 (1954), 87-106.

189. Río, J. del, *La enseñanza del cooperativismo.* RFDCS, 38 (1954), 475-498.

190. U.D.C.E.C. (Unión Democrática Cristiana de Europa Central), *¿Es posible la coexistencia pacífica entre el bloque comunista y el no comunista?* FS, 33 (1954), 33-44.

191. Vaccaro, J. R., *Sentido social y apostolado.* RIE, 69 (1954), 93-92.

Diversos problemas referentes a la selección social de religiosos y la formación de su sentido social, especialmente en sus primeros años.

192. Vaccaro, J. R., *Sentido social y apostolado.* RIE, 68 (1954), 22-27.

Formación del sentido social del religioso.

3

193. Sacchetti, A., *El problema del metamorfismo del indio andino* (Ensayo de interpretación con un epílogo metodológico). RFFH, VI (1954), 31-116.

4

194. Dalurzo, B. F., *El sentido de la feminidad.* RCJS, XVI (1954), 119-174.

195. Franco Montero, A., *Ascençao do povo ou jogo com as massas?* SS, 71 (1954), 49-48.

196. Saboia de Medeiros, R., *Contenido da palavra povo.* SS, 71 (1954), 11-24.

197. Scantimburgo, J. de, *O «munus» da impresa no conceito de povo.* SS, 71 (1954), 71-78.

198. Veloso, A., *Pela propiedade à liberdade.* Bro, 3 (1954), 265-293.

5

199. Almuni, C. A., *La deagrarización como fenómeno social.* DinS, 46 (1954), 38-40.

Resumen de teoría expuesta en anteriores trabajos sobre el tema.

200. Errázuriz, A., *Opiniones sobre el propietario agrícola.* Men, 34 (1954), 409-413.

201. Harley, E., *Sociología rural pontificia.* FS, 33 (1954), 23-32.

Relaciones (en base a documentos pontificios) del capitalismo industrial con la economía agraria, y de ésta con la economía nacional e internacional.

6

202. Azevedo, Th., *Serviço social. Aspectos morais e técnicos.* SS., 72 (1954), 87-104.

203. Besio Moreno, N., *Técnica y economía social.* DinS, 43 (1954), 19-20.

204. Casares, T. D., *Trabajo intelectual y trabajo manual.* RFDCS, 37 (1954), 13-28.

Lo común de ambos y su recíproca correspondencia para mejor establecer un orden social realmente humano y cristiano.

205. Cibils, J., *El derecho natural de huelga.* RCJS, 76-77 (1954), 169 204.

206. Pernaut, M., *¿Salario familiar?* RyF, 675 (1954), 313-326.

207. Pernaut, M., *En torno al problema de los salarios.* FS, 33 (1954), 9-22.

Factores que determinan el alza de salarios: negativos, permisivos y positivos. Con datos tomados de autores americanos.

208. Pirelli, A., *Formación de los cuadros en la industria.* DinS, 45 (1954), 13-15.

209. Walther, L., *La psychologie industrielle.* Hu, 3 (1954), 219-232.

7

210. Saraiva, L., *Sobre protituçao.* SS, 72 (1954), 127-134.

211. Soleri, G., *L'idea della proprietà nella Storia Occidentale.* CdV, III (1954), 305-314.

212. Staffori ni, E. R., *Concepto y contenido del Derecho social.* RFDCS, 37 (1954), 45-73.

8

213. Ortiz Fornaguera, R., *El porvenir económico de la energía nuclear: I Problemas técnicos.* Arb, 103-104 (1954), 427-447.

XI. CUESTIONES CULTURALES

1

214. Alejandro, J. M., *En la hora crepuscular de Europa.* RyF, 676 (1954), 455-472.

215. Beneyto, J., *Europa, entre la Historia y la Utopía.* RyF, 675 (1954), 343 348.

216. Brandão Lopes, M., *Ensáio sobre as antinomias existentes no pensamento politico moderno.* SS, 71 (1954), 25-38.

217. Casiello, J., *La familia en el segundo plan quinquenal.* RFDCS, 38 (1954), 38 (1954), 445-471.

218. Caturelli, A., *Donoso Cortés en la Argentina.* Stia, 32 (1954), 88-102.

219. Díaz, F. T., *Los católicos españoles ante la Unesco.* RyF, 67 (1954), 117-128.

220. Graham, K. M., *La mujer en la sociedad americana.* Arb 99 (1954), 390 401.

221. Gómez Forgues, M. I., *Ubicación constitucional del Plan Quinquenal.* RFDCS, 38 (1954), 537-556.

222. Guerrero, E., *¿Guerra a la inteligencia?* RyF, 673 (1954), 129-140.

223. Granero, F. M., *Diálogos sobre Temas de Hoy.* RyF, 674 (1954), 275-282; 582-590.

224. Gregorio Lavié, L. de. *La función social de la mujer y el segundo plan .quinquenal.* RFDCS 37 (1954), 157-167.

225. Hornedo, R. M., *En el VII Centenario de la Universidad de Salamanca.* RyF, 676 (1954), 421-432.

226. Horia. V., *Europa, fragmento de la Cristiandad.* Arb, 98, (1954), 202-208.

227. Iriarte, F. de, *El IV Centenario de la Universidad Gregoriana y el Congreso Científico anexo.* Arb, 102 (1954), 274-288.

228. Iriarte J., *El Centenario de la Salmanticense y la Hispanidad.* RyF, 672 (1954), 11-20.

229. Jiménez, B. J., *El cicuentenario de las semanas sociales de Francia.* Men, 32 (1954), 299-306.

230. Morán, B., *Don José Pemartín o la Tradición Viviente.* RyF, 676' (1954), 483-486.

231. Schiaffaeuer, J., *La Universidad alemana.* RFDCS, 38 (1954) 498 505.

.232 Sciacca, M. F., *Laicismo, catolicismo y la nueva misión de Europa.* Dia, 1 (1954), 104-110.

2

233. Brüning, W., *La diferencia de las culturas.* DinS, 41 (1954), 9-10.

234. Casas, A. D., *Promover la cultura nacional.* RCJS, XVI (1954), 85-104.

235. Dias A., *Consideracões sobre o Conceito de Cultura.* Theo, II (1954), 130-145 (continuará).

3

236. Torre, G. de, *Lo puro y lo tendencioso en el arte.* Dia, 1 (1954), 111-127.

TEOLOGIA

I. TEOLOGIA FUNDAMENTAL

1

237. Alvarez de Miranda, A., *Job y Prometeo, o religión e irreligión.* AA, 2 (1954), 207-238.

Prometeo es el tipo de hombre antípoda de Job.

238. Benito y Durán, A., *Soledad filosófica y soledad cristiana.* Cris 1 (1954), 91-96.

239. Diégues, M., j., *O Padre Schmidt e a etnologia moderna.* Ve, 2 (1954), 219-226.

240. Butterfield, H., *Las perspectivas del cristianismo.* CuTe, 9-10 (1954), 108 117.

241. Guardini, R., *Sólo quien conoce a Dios conoce al hombre.* CH, 51 (1954), 323-337.

242. Ferré Nels F. S., *La filosofía y la religión enfrentan juntas el futuro.* CuTe, 9-10 (1954), 3-15.

243. Martins, D., *Enigmas da alma russa.* RPF, 1 (1954), 29-52.
¿Cómo un alma tan religiosa como la rusa puede tornarse atea?

3

244. Tamini, J., *El milagro en medicina.* Ia, 125 (1954), 91-106.

5

245.- Bourgeois, Ch., *Católicos e ortodoxos em face do protestantismo.* Ve, 2 (1954), 143-162.

246. Javierre, A. M., *Sucesión apostólica.* Ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto. Sal, 16 (1954), 77-108.

247. Khalabazís, J., *Cómo se plantea el problema de la unión.* Ori, 2 (1954), 83-95.

248. Popovici, C. L., *Una nueva hipótesis sobre el cisma.* Ori, 2 (1954), 101-104.

249. Stamatu, H., *Reflexiones de un seglar a la espera.* Ori, 2 (1954), 105-117.

250. Tzebrikov, J., *La unión de las Iglesias.* Ori, 2 (1954), 96-100.
Un punto de vista ruso.

251. Weigel, G., *Visión católica de la comunidad de las naciones.* Men, 27 (1954), 49-52.

II. TEOLOGIA DOGMATICA

1

252. Gutiérrez Marín, M., *La palabra de Dios y la Iglesia.* CuTe. 9-10 (1954), 16-39.
Actitud de acatamiento y veneración que debe tener la Iglesia frente a la Biblia.

253. Romero, A. A. E., *Teología del laicado.* Arb, 99 (1954), 315-336.
El laicado está subordinado al clero en general; pero subordinado no significa pasivo, ni miembro activo significa independiente.

3

254. Kloppenburg, B., *A Essência do Pecado Original.* REcB, 1 (1954), 6-20.

255. Puigrefagut, R., *La ciencia moderna y el problema de la creación.* Pen, 37 (1954), 35-51.

4

256. Llopart, E. M., *Una tesis de Dom Diepen OSB sobre el Assumptus Homo oriental y el Concilio de Calcedonia.* RET, 54 (1954), 59-78.
Exposición objetiva de la obra y juicios sobre la misma.

257. Xiberta, B., *El problema del yo en Jesucristo.* RTe, 13 (1954), 36-51.
Algunas notas tomadas de un estudio más amplio acerca del desenvolvimiento de esta controversia y del valor de las teorías propuestas.

258. Warren, M., *La misión cristiana y la cruz.* CuTe, 9-10 (1954), 118-134.
La cruz, como testimonio de la solidaridad de Dios con el hombre, como lugar de juicio y misericordia; su indivisibilidad.

6

259. Allen E. L., *Sacramentalismo existencial.* CuTe, 9-10 (1954), 135-142.
Cuatro preguntas sobre la Cena: ¿qué debe entenderse por presencia de Xo? ¿En qué sentido es objetiva? ¿Cómo se relaciona con los elementos? ¿qué relación hay entre nuestra comunión con Xo y entre nosotros?

7

260. P a c i o s L ó p e z, A., *La suerte de los niños muertos sin bautismo.* RET, 54 (1954), 41-57.

Reflexiones sobre la enseñanza de la Escritura y de la Iglesia acerca de este tema.

III. MARIOLOGIA

1

261. A l o n s o, J. M., *De quolibet debito peccati a B. M. Virgine prorsus excludendo.* (Quaestio disputata). EphM, I (1954), 201-242.

262. B e a, A., *Imagen de María en la Antigua Alianza.* RBib, 72 (1954), 50-52.

263. B e a, A., *Imagen de María en la Antigua Alianza.* RBib, 71 (1954), 13-16. (Continuación).

264. B o n a n o, S., *Ecce Virgo concipiet et pariet filium.* EphM, I (1954), 89-115.

265. B o n n e f o y, J. F r., *Quelques théories modernes du «debitum peccati».* EphM, I (1954), 269-331.

266. F r a n q u e s a, P., *Magisterio ordinario y Mariología.* EphM, I (1954), 25-66.

Naturaleza del magisterio episcopal, en relación con el papal: elementos esenciales, y funciones del mismo en Mariología paralelas a las que desempeña en Teología. Criterios.

267. L ö c h e r, F., *La mediación de María en la Biblia.* RBib, 72 (1954), 45-49.

268. R i v e r a l. *El nombre de María.* RBib, 72 (1954), 40-44.

Investiga cuál es el significado del nombre de María independientemente de la persona que lo lleva.

269. K o s e r, C., *O constitutivo Metafísico da Maternidade Divina de María Santíssima.* REcB, 2 (1954), 285-304.

270. C a s t r o M e n d e s, A., *Maria no Proto-Evangelho.* Theo, 1 (1954), 27-41.

271. M a r t í n e z, P. d e A l., *La redención preservativa de María.* EphM, I (1954), 243-267.

2

273. L e i t e, A., *Portugal e a definicao dogmatica da Imaculada Conceição.* Bro, 6 (1954), 633-646.

274. T e l l e c h e a, I g., *El argumento de Padres y la Inmaculada, según el P. Maldonado S. I.* RET, 54 (1954), 3-40.

Controversia, sobre el tema, tenida entre el jesuíta y la Sorbona.

275. A g u i r r e, F., *La Asunción de la Sma. Virgen en cuerpo y alma a los cielos en la liturgia greco-bizantina.* Ori, (1954), n. 1, 3-19.

3

276. J i m é n e z, J., *La Inmaculada Concepción.* Men, 35 (1954), 437-445.

277. B a s e l g a, E., *Plenitud humana de María.* Man, 101 (1954), 355-362.

278. B u c h ó n, J. L. M.,*Sobre la esencia de la poesía y los dogmas marianos.* RyF, 676 (1954), 410-420.

279. L o m b a r d i, R., *María, a renovação do mundo e o Santo Padre.* Bro, 6 (1954), 647-655.

Comentario de la encíclica Fulgens Corona, insistiendo en la parte práctica de la misma, que mira a la renovación por un mundo mejor.

280. A l v a r e z, A., *Sociología religiosa del marianismo hispánico.* CH, 54 (1954), 253-264.

IV. TEOLOGIA MORAL

3

281. Vasconcelos, E. de, *Confissão e absolvição a distância.* Theo, 1 (1954), 44-65. II, 147-165.

La controversia entre los moralistas portugueses de los siglos XVI y XVII.

4

282. Beltrâo, P. C., *Moral econômica.* LatA, 64 (1954), 150-152.

A propósito del centenario de Lessio, pioneer de la moral económica moderna.

283. de la Cueva, Fernando, *Moral médica.* Men, 26 (1954), 18-24.

284. Hinchey Th., *Problemas médico-morales en Neurocirugía.* Ia, 125 (1954), 107-112.

V. CANONES

1

285. Barberena, T. G., *El Congreso Internacional de Derecho Canónico en Roma.* REDC, 25 (1954), 209-224.

286. Bonet Muixi, M., *Reseña Jurídico-Canónica.* REDC, 25 (1954), 139-148.

287. Carbajal, J. G. y M. de, *El decreto y las decretales, fuentes de la primera partida de Alfonso el Sabio.* AA, 2 (1954), 239-348.

288. Gigante, M., *I Concilio Bracarense.* Theo, II (1954), 167-210.

El I Concilio Bracarense tuvo importancia en la evolución litúrgica y canónica de la antigua Provincia eclesiástica de Galicia. Ambiente histórico. Doctrinas condenadas: priscilianismo y superstición astrológica.

289. Martins, G. J. A., *A boa-fé no prescriçâo.* Theo, 1 (1954), 11-25.

Relación entre Derecho Canónico y Civil portugués, en cuanto a la prescripción.

290. Zalba, M., *Resumen Canónico-moral del Trienio 1951-1953.* RyF, 675 (1954), 367-378.

El autor estudia las actividades doctrinales y administrativas de la Santa Sede en estos años.

2

291. Alonso Lobo, A., *Las actividades de la Acción Católica según el Concordato Español.* REDC, 25 (1954), 91-115.

292. Alonso Morán, S., *Los Clérigos y los Cargos Públicos en el Concordato Español.* REDC, 25 (1954), 79-89.

293. Ariño Alafont, A., *El Priorato de las Ordenes Militares.* REDC, 25 (1954), 197-201.

294. Cabreros de Anta, M., *Los Religiosos en el Concordato de 1953.* REDC, 25 (1954), 117-136.

295. Fernández del Corral, J. M., *El nombramiento de obispos en España.* REDC, 25 (1954), 241-258.

296. Fogliasso, E., *El nuevo Concordato Español y el Derecho Público Eclesiástico.* REDC, 25 (1954), 43-63.

297. González Ruiz, M., *El Catolicismo, Religión de la Nación.* REDC, 25 (1954), 65-77.

298. Guerrero, E., *Más sobre la Libertad religiosa en España.* (Con ocasión del Discurso de Su Santidad a los Juristas Italianos). RF, 675 (1954), 327-342.

299. Martínez Alegría, A., *La Parroquia de Valcarlos y el Nuevo Concordato Español.* REDC, 25 (1954), 203-208.

300. Montero, E., *El nuevo Concordato de 1953 entre la Santa Sede y España.* RTe, 14 (1954), 21-32.

301. Pérez Mier, L., *El Concordato Español de 1953: signifi-*

cado y caracteres. REDC, 25 (1954), 7-41.

302. Rau, E., *¿Crisis de la Parroquia?* RTe, 14 (1954), 33-43.

303. Rius Serra, J., *El Decreto sobre el alcance del artículo 6.º del Concordato.* REDC, 25 (1954), 353-378.

300. Sánchez de Tembleque Merino, L., *Reseña de Derecho del Estado sobre materias eclesiásticas.* REDC, 25 (1954), 187-193.

305. Seminario, J. M., *El fuero de los clérigos en el Concordato español.* REDC, 25 (1954), 379-396.

306. Useros Carretero, M., *A propósito de la neutralidad confesional del Estado y el Concordato Español.* REDC, 25 (1954), 225-239.

3

307. Barberena, T. G., *Propiedad y destino de los ingresos procedentes de visitas de los Turistas.* REDC, 25 (1954), 259-267.

308. Miguélez, I. *Las causas matrimoniales de separación temporal.* REDC, 25 (1954), 315-352.

309. Prieto López, I., *Jurisprudencia de la Rota Romana acerca de la fuerza y el miedo en el Matrimonio.* REDC, 25 (1954), 163-177.

310. Rodríguez, J. *Celebración de funerales en las Iglesias de Religiosos y la porción parroquial.* REDC, 25 (1954), 179-185.

VI. SAGRADA ESCRITURA

1

311. Alonso Schökel, L., *Los estudios bíblicos.* RJ, 206 (1954), 14-24.

312. Cazelles, H., *Unidad de la Biblia.* RTe, 14 (1954), 44-57.

313. Corsani, B., *La obra de Mowinckel sobre los salmos.* CuTe, 9-10 (1954), 55-63.

Examen de esta importante obra y análisis de las críticas que se le han hecho.

314. Fernández, A., *Nota referente a los sentidos de la Escritura.* Bibl, 35 (1954), 72-79.

Interesantes acotaciones a algunas expresiones de Coppens y otros autores sobre el sentido plenior y el típico.

3

315. Díaz Esteban, F., *Notas sobre la Masora.* Sef, XIV (1954), 315-321.

316. Kreyssig, P., *Mensaje, mito e historia.* CuTe, 9-10 (1954), 64-73.

Un comentario sobre el libro de Bultmann «El Nuevo Testamento y la Mitología».

4

317. Colunga, A., *Los vaticinios.* CuBi, 118-119 (1954), 67-74.

318. Peinador, M., *Los atributos «misericordia», «iustitia», «veritas» en los Salmos.* VyL, 52 (1954), 228-241.

Tres aspectos: respecto del pueblo escogido, de la preparación para la llegada del Mesías, y respecto del mismo hagiógrafo.

319. Prado, J., *El exterminio de la familia de Saúl.* (2 Sam. 21, 1-14). Sef, XIV (1954), 43-57.

5

320. Bonnard, P., *El Sermón del monte.* CuTe, 9-10 (1954), 40-54.

Cuatro problemas que parecen regir la interpretación de este sermón: literario e histórico, autoridad de Jesús, actualidad, universalidad.

321. Meinertz, M., *La esencia del Apocalipsis.* RBib. 71 (1954), 2-4.

322. P é r e z, G., *El plan divino de salvación.* CuBi, 120-121 (1954), 149-160.

323. R á b a n o s R., *El problema del divorcio.* CuBi, 118-119 (1954), 83-89.

Interesante por el resumen de las interpretaciones dadas al clásico pasaje de Mt. 19.

324. Y u b e r o, D., *La Pasión de Cristo... según los profetas.* CuBi, 118-119 (1954), 90-95.

Detalles de la Pasión que aparecen en el Salmo 22: meneos de cabeza, burla de palabra y muecas.

6

325. B a r a c a l d o, R., *El Señor de la gloria.* VyL, 52 (1954), 217-227.

Diversos aspectos de la vida gloriosa de Cristo, desde la Transfiguración, hasta la Epifanía, como esperanza y premio.

326. O g a r a, F., *La lengua que Jesús habló.* RBib, 71 (1954), 7-10.

Continuación del artículo. Trata de los testimonios auténticos sacados de los evangelios sobre el hebreo y arameo y de algunas palabras y frases especiales.

7

327. G o n z á l e z R u i z, J., *Sentido soteriológico de «kefalé» en la cristología de San Pablo.* AA, 1 (1953), 185-224.

328. G o n z á l e z R u i z, J. M., *Lo que falta a las tribulaciones de Cristo* (Col. 1, 24). AA, 2 (1954), 179-206.

8

329. G o n z á l e z, A., *Hombre de Dios.* CuBi, 120-121 (1954), 143-148.

Consideraciones sobre el uso de este título en la Escritura .

330. M c L e a n G i l m o u r, S., *Los imperativos éticos del Evangelio.* CuTe, 9-10 (1954), 74-85.

Es imposible separar las enseñanzas éticas de Jesús de su mensaje religioso. Se examinan estas enseñanzas.

331. P é r e z, G., *La redención en el N. T.* CuBi, 118-119 (1954), 75-78.

Continuación del art. aparecido en el N.º 116 - 117 p. 7 - 10.

332. R á b a n o s, R., *El problema del divorcio.* CuBi, 120-121 (1954), 161-168.

Conclusión del art. del N.º 118 - 119 p. 83 - 89.

9

333. P e ñ u e l a, J., *La inscripción Asiria IM 55644 y la cronología de los reyes de Tiro.* Sef, XIV (1954), 3-42.

10

334. F e r n á n d e z, J. F., *La ascensión del Señor.* CuBi, 120-121 (1954), 134-142.

Breve comentario con aplicaciones dogmáticas y ascéticas de Mc. 16, 14 - 19.

335. F r a n ç a, R. L., *O pensamiento social do Novo Testamento.* SS, 72 (1954), 105-126.

336. H e r n á n d e z, J., *Teoría y práctica de las bienaventuranzas.* CuBi, 118-119 (1954), 79-82.

VII. TEOLOGIA ESPIRITUAL Y PASTORAL

1

337. B a l t h a s a r, H. U., v o n, *¿Psicología de los santos?* Dia, 1 (1954), 33-42.

338. D í e z - A l e g r í a, J. M., *El Corazón de Jesucristo en la economía del misterio de Dios.* Man, 100 (1954), 253-262.

339. M e s e g u e r, P. *Los sueños y la dirección espiritual.* RyF, 672 (1954), 29-44; 142-150; 259-268.

340. N i c o l a u, M., *La devoción al Corazón de Jesús a la luz de la teología espiritual.* Man, 99 (1954), 115-146.

341. Nicolau, M., *Plan científico de lo que debe ser hoy una teología espiritual.* Man, 101 (1954), 339-354.

342. Olazarán, J., *Bibliografía hispánica de espiritualidad.* Man, 98 (1954), 45-70.

343. Olazarán, J., *Primer Congreso de Espiritualidad en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.* Man, 101 (1954), 101 (1954), 381-386.

344. Olazarán, J., *Bibliografía hispánica de espiritualidad.* Man, 101 (1954), 397-412.

2

345. Geza, K., *Formação do Clero adaptada à Epoca.* REcB, 2 (1954), 274-284.

346. Marengo M., *La exhortación «Menti nostrae» y los seminarios.* RTe, 13 (1954), 26-35.

Un comentario a la famosa exhortación.

3

347. Alonso Morán, S., *Las Federaciones de los monasterios de monjas.* REDC, II (1954), 413-428.

348. Guerrero, E., *Emigración de los religiosos a la ciudad.* RyF, 674 (1954), 269-274.

349. Iparraguirre, I., *Afanes de renovación en los religiosos.* Man, 101 (1954), 363-380.

4

350. Batllori, M., *José Pignatelli, el Hombre y el Santo.* RyF, 677 (1954), 512-530.

351. Mateos, F., *El recuerdo de Claver.* RyF, 674 (1954), 221-234.

Este artículo se dedica a considerar las obras del Apóstol de los negros de América en el cuarto centenario de su muerte.

352. Veloso, A., *O exemplo de Ozanam.* Bro, 2 (1954), 137-157.

5

353. Abad, C. M., *Homenaje al Venerable P. Luis de la Puente S. J. en el IV centenario de su nacimiento, 1554-1954. Estudio de sus libros.* MiCo, 21 (1954), 9-318.

Estudio profundo de los siguientes libros: Meditaciones de los misterios de nuestra fe; La Guía Espiritual; De la perfección del cristiano en todos sus estados; Vida del P. Baltasar Alvarez S. J. Vida maravillosa de Doña Marina de Escobar.

354. Bruno de S. José, *N. Revdmo. P. Fr. Silveiro de Sta. Teresa, LXXXI Prepósito General de los Padres Carmelitas Descalzos.* MonC, 2 (1954), 133-154.

355. Carmelo de la Cruz, *Defensa de las doctrinas de san Juan de la Cruz en tiempo de los alumbrados. El P. Nicolás de Jesús María, y su «Elucidatio».* MonC, 1 (1954), 41-72.

357. José Mª. de la Cruz, *Escuela mística carmelitana.* MonC, 1 (1954), 3-40.

Existencia de una escuela peculiar. Paralelismo y semejanzas entre sus dos inspiradores, Teresa y Juan de la Cruz. Doctrina experimental, teológica, orgánica, completa, pura, original. Influencias sobre estos santos: Escrituras, santos Padres, escuelas cartujana, agustina, flamenca, etc. Tomismo de la escuela. Discípulos aprovechados.

357. Iparraguirre, I., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús según la obra del P. de Guibert.* Man, 98 (1954), 31-43.

358. Iparraguirre, I., *El Venerable P. Luis de la Puente maestro de oración.* Man, 100 (1954), 252-272.

359. Tomás de la Cruz, *Teresianista benemérito: Don Enrique de Ossó y Cervelló.* MonC, (1954), 73-95.

Fundador de la revista Teresiana en 1872.

6

360. Achával, H. M. de, *Notas sobre Ejercicios.* Man, 99 (1954), 216-224.

361. Aguinagalde, V. M., *Experimento de los modos de orar en los Ejercicios del seminario menor de Pamplona.* Man, 98 (1954), 107-111.

361 bis. Alonso Lobos, A., *Instrucción pontificia sobre el ministerio castrense de los religiosos sacerdotes.* REDC, II (1954), 451-466.

362. Arellano, T., *Defensa de las tandas de cinco días.* Man, 99 (1954), 187-206.

363. Aranz Lorenzo, M., *Los Ejercicios Espirituales como se practican en Rusia.* Man, 100 (1954), 333-335.

364. Brunet, L., *Ejercicios de San Ignacio.* Man, 99 (1954), 207-215.

365. Calveras, J., *Adaptación de los ejercicios.* Man, 98 (1954), 91-106.

366. Calveras, J., *Las aplicaciones de sentidos en las meditaciones del P. La Puente.* Man, 99 (1954), 157-176.

367. Calveras, J., *El origen de los ejercicios según el P. Nadal.* Man, 100 (1954), 263-288.

368. Granero, J. M., *La Inquietud de Conciencia en la Juventud.* RyF, 675 (1954), 349-366.

369. Nicolau, M., *A quiénes se deben dar todos los ejercicios y a quiénes sólo algunos.* Man, 98 (1954), 23-29.

370. Valle, F. del, *Hora dramática de los sacerdotes obreros.* Arb, 101 (1954), 91-123.

VIII. HISTORIA

3

371. Aldama, J. A., *Bayo y el estado de naturaleza pura a través de la refutación bayana de Ripalda.* Salm. 1 (1954), 50-71.

372. Aparicio, F., *Luz y sombras de Vicente Aleixandre.* RyF, 672 (1954), 45-54.

373. De Oliveira Dias, J., *Em tôrno do duelo Fonseca-Molina.* Ve, 1 (1954), 37-63.

La prioridad de Fonseca, respecto de Molina, en la enseñanza de la ciencia media.

374. Gandillac, M., *Actualidad de Duns Escoto.* NEF, 15 (1954), 245-253.

375. Martín, I., *Trascendencia política de lo sobrenatural, según el pensamiento del Cardenal Belluga.* Arb, 100 (1954), 544-555.

Escritor político del siglo XVIII, presentó a Felipe V un Memorial, del que se puede sacar un esquema de Teología de la Historia y especialmente de la historia política española.

376 San Pablo, B. de, *El doctor Juan Rivière, Teólogo de la Redención.* RET, 54 (1954), 79-103.

Personalidad; breve reseña de sus trabajos; méritos del ilustre escritor; reparos a su obra.

IX. ARQUEOLOGIA CRISTIANA

377. Castelo-Branco, F., *O Problema da identificação de Cetóbriga com as ruínas de Tróia de Setúbal.* Bro, 6 (1954), 703-709.

378. Leite, J., *A sepultura de S. Pedro.* Bro, 4 (1954), 385-411.

379. Viana, A., *A propósito do Paleolítico minhoto.* Bro, 6 (1954), 656-673.

X. LITURGIA Y ARTE SAGRADO

380. Roig, A., *El arte de hoy y la Iglesia.* Arb, 101 (1954), 66-74.

381. Silva, C. da, *A formaçao litúrgica do Seminarista.* REcB, 2 (1954), 328-344.

SELECCION DE REVISTAS

Publicadas en OTROS PAÍSES (Europa, Estados Unidos, Canadá, etc.)

FILOSOFIA

I. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1

382. De Conninck, A. de, *La connaissance humaine est-elle «historique»?* RPhL, 1 (1954), 5-30.

2

383. Crockett, C., *The short and puzzling life of logical positivism.* MSch, 2 (1954), 85-92.

384. Frankel, Ch., *On the Nature of Proof in Philosophy.* RIPh, 1-2 (1954), 109-123.

385. Glanville, J. J., *The confrontation of Logics.* TNS, XXVIII (1954), 187-198.
Las lógicas clásicas y las modernas.

386. Gonseth, F., *La preuve dans les sciences du réel.* RIPh, 1-2 (1954), 25-33.

387. Isaye, G., *La justification critique par rétorsion.* RPhL, 2 (1954), 205-233.

388. Jones, J. R., *Sense data: a suggested source of the fallacy.* Mi, LXIII (1954), 180-202.

389. Lévy, P., *Les fondements du calcul des probabilités.* RMM, 59 (1954), 164-179.

390. Morpurgo-Tagliabue, G., *La preuve au point de vue philosophique.* RIPh, 1-2 (1954), 124-149.

391. Ryle, G., *Proofs in Philosophy.* RIPh, 1-2 (1954), 150-157.

392. Spadafora, E. L. de. *Sul concetto di condizione.* RFNS, 3 (1954), 264-272.

3

393. Bernays, P., *Zur Beurteilung der Situation in der beweistheoretischen Forschung.* RIPh, 1-2 (1954), 9-14.
Una teoría general de la prueba, formalizada con ayuda de símbolos.

4

394. Décarie, V., *La physique porte-t-elle sur des «non-séparés»?* RSPT, 3 (1954), 466-468.

395. La Via, V., *La sostanza teoretica del problema della scienza.* Teo, 2-3 (1954), 75-82.

5

396. Bagolini, L., *La interpretazione del non verificabile.* Sag, 1 (1954), 69-88.

II. METAFISICA

1

397. Barber, R. L., *The logical status of contradiction.* MSch, 2 (1954), 93-98.
La fundamentación del principio lógico de no-contradicción ha de buscarse no en la lógica sino en la metafísica.

398. Couesnongle, V. de, *La causalité du maximum. L'utilisation par S. Thomas d'un passage d'Aristote.* RSPT, 3-4 (1954), 433-444; 658-680.

2

399. B r ü n i n g, W., *I tipi fondamentali dell'antropologia filosofica del presente.* So, 1 (1954), 18-25.

400. L o c k e r, E., *Être et avoir: Leurs expressions dans les langues.* Anth, 3-4 (1954), 481-510.

401. M a r t i n, G., *Sur la possibilité d'une métaphysique aporétique et dialectique.* RMM, 59 (1954), 157-163.

402. P e r c y, W., *Symbol as need.* T, 29 (1954), 381-390.

403. P i t t a n, M., *L'aspetto logico del linguaggio.* Sag, 1 (1954), 89-95.

404. P o p p e r, K. R., *Self-reference and meaning in ordinary language.* Mi LXIII (1954), 162-169.

405. S t r o l l, A,. *Is everyday language inconsistent?* Mi, LXIII (1954) 219-225.

406. W h i t c o m b H e s s, M., *Poetry as illustrating verbal reference.* MSch, 1 (1953), 1-10.

3

407. C a n a n z i, G., *La domanda metafisica.* Teo, 1 (1954), 35-46.

408. C r i s t a l d i, M., *Esistenzialismo e metafisica.* Teo, 2-3 (1954), 243 256.

409. C r i s t a l d i, M., *Alcuni spunti sull'ontologia contemporanea.* Teo, 1 (1954), 47-56.

410. D e K o n i n c k, C h., *Du bien qui divise l'être.* LThPh, X (1954), 99-103.

411. G a g n e b i n, S., *A la recherche de l'objectivité en philosophie. Une aventure métaphysique.* RThPh, IV (1954), 108-122.

412. G r e e n e, T. M., *The ontological dimension of experience.* T, 29 (1954), 357-376.

413. H a y e n, A., *Théologie de l'amour et métaphysique de l'acte de l'être.* Teo, 2-3 (1954), 83-176.

414. H e n r i - R o u s e a u, J. M., *L'Etre et l'agir.* RT, II (1954), 267-297.

Después de resumir las posiciones de Aristóteles y S. Tomás, estudiadas en un artículo anterior, prosigue en su estudio de la acción.

415. L i o n, A., *Note sur les facteurs métaphysiques et métahistoriques en jeu dans l'experience.* RPhL, 2 (1954), 250-271.

416. S c h a e r e r, R., *Réflexions sur la demarche méthaphysique.* RThPh, IV (1954), 4-18.

417. S c i a c c a, M. F., *L'«intelligenza» come illuminazione interiore e penetrazione ontologica.* CdV, IV (1954), 423-426.

418. S c i a c c a, M. F., *Logica e volontà del finito, logica e volontà dell'infinito.* CdV, IV (1954), 656-662.

419. S c i a c c a, M. F., *La coscienza della morte come atto di vita.* CdV, II (1954), 175 181.

420. S t o c k e r, A. *La personne, acte existential.* RMM, 59 (1954), 180-201.

III. TEODICEA

1

421. B a r j o n, L., *Le silence de Dieu dans la littérature contemporaine.* Et, 281 (1954), 178 192.

422. L a c r o i x, J., *Sens et valeur de l'athéisme actuel.* Esp, XXII (1954), 167-191.

IV. ETICA

1

423. B ü c h n e r, K., *Summum ius summa iniuria.* HisJB, 73 (1954), 11-35.

El filólogo debe colaborar con el jurista y el sociólogo, para interpretar estos dichos.

424. R e n a r d, H., *Introduction to the philosophy of the existential moral act.* TNS, XXVIII (1954), 145 169.

El estado existencial en que el hombre se halla, su verdadero fin, la ley que de la finalidad de tal naturaleza resulta, han de ser los antecedentes del problema.

425. R o m m e n, H. A., *The genealogy of natural rights.* T, 29 (1954), 403-425.

426. Z a n i, L., *Per una definizione dell'etica de Shaftesbury.* RFNS, 1 (1954), 56-71.

3

427. R a b a u d, E., *Les fondements de la vie sociale.* RL, 5 (1954), 34-42.

V. PSICOLOGIA

1

428. G a l l i, G., *Linee d'una filosofia dello spirito come libertà.* Sag, 1 (1954), 5-27.

429. H u x l e y, A., *Les portes de la perception.* TRo, 78 (1954), 9-49.

430. M a r i t a i n, J., *Sur la notion de subsistance.* RT, II (1954), 242-256.

Corrección personal de los puntos de vista anteriormente expuestos por el autor en los Grados del Saber.

431. M e y e r s o n, I. *Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure.* JPs, 1-2 (1954), 3-19.

432. M u r r a y, J. C., *A selected bibliography on intellectual freedom.* MSch, 2 (1954), 115-124.

Libros, artículos y conferencias sobre el tema aparecidos o traducidos en lengua inglesa. Escolásticos y no-escolásticos. Completada por el mismo autor en MSch., 3 (1954) 223.

433. S t o c k e r, A., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles.* PCat, 34 (1954), 57-69.

434. Z a v a l l o n i, R., *Novi aspectus phenomenologiae perceptioni.* Anton, XXIX (1954), 63-88.

2

435. D o g n o n, A., *Macromolécules et matière vivante.* RL, 5 (1954), 13 27.

436. G u i l l a u m e, P., *Cinquante ans de psychologie animale.* JPs, 1-2 (1954).

437. V e r n e t, M., *Introduction à l'étude de l'âme et de la vie.* RDM, III (1954), 458-470.

438. B i e r, W. C., *L'examen psychologique.* VSS, 29 (1954), 118-151.

3

439. D e b e s s e, M., *Le point de vue historique dans la psychologie de l'enfant.* RMM, 59 (1954), 69-78.

440. G e m e l l i, A., *Le aporie della moderna Psicologia.* RFNS, 2 (1954), 97-115.

Exposición de la naturaleza y método propio de la psicología, en la concepción del autor.

441. L e G r a n d, Y., *Travaux récents sur les facteurs psychiques, physiologiques et psychologiques de la vision de détails.* JPs, 1-2 (1954), 69-78.

442. N o d e t, C-H., *Note sur l'aspect psychologique de l'angoisse.* VSS, 28 (1954), 53-63.

443. Pradines, M., *L'évolution du problème de la sensation au XXe. siècle.* JPs, 1-2 (1954), 43-68. .

V. COSMOLOGIA

1

444. Brown, D. G., *What the tortoise taught us.* Mi, LXIII (1954), 170-179.

Se refiere al argumento de Aquiles y la tortuga.

445. Monléon, J. de, *Étude sur la nécessité de la matière dans les choses humaines.* RT, LIV (1954), 55-78.

2

446. Bertrand-Serret, R., *Les enseignements d'une imposture.* PCat, 30 (1954), 73-84.

Los falsos fósiles, asociados al Hombre de Piltdown.

447. Goudge, T. A., *The concept of evolution.* Mi, LXIII (1954), 16-25.

448. Richet, Ch., *Paroles d'un biologiste.* RDM, 13 (1954), 29-48.

449. Rühn, O., *Biologie allemande contemporaine.* PCat, 31 (1954), 64-73.

Cambio de orientación de la biología alemana, en contra del mecanismo.

VI. HISTORIA

1

450. Cadiou, A., *Le commentaire d'Asclépios à Aristote, Métaph. I, 9.* RPhL, 2 (1954), 272-278.

451. Chroust, A. H., *The composition of Aristotle's «Metaphysics».* TNS, XXVIII (1954), 58-100.

Las investigaciones de Jaeger, Nuyens, v. Arnim, Zürcher. Oggioni, etc. en torno a los distintos tratados aristotélicos que componen lo que hoy conocemos como «la Metafísica de Aristóteles».

452. Costanzi, O., *La trascendenza in Platone e in Cartesio.* CdV, IV (1954), 427-437.

453. Courtés, C., *Le système verbal grec et la doctrine du temps chez Aristote.* RT, LIV (1954), 103-135.

454. Eslick, L. J., *The dyadic character of being in Plato.* MSch, 1 (1953), 11-18.

455. Germain, P., *L'étude des éléments dans le «De Coelo» et dans le «De Generatione et Corruptione».* LThPh, X (1954), 67-78.

456. Labrie, R., *Note sur la définition aristotélicienne du temps.* LThPh, X (1954), 36-43.

457. Mesnard, P., *La rencontre de Platon avec Hippocrate et les prémices de la méthode expérimentale.* RT, LIV (1954), 139-147.

458. Murray, J., *Plato's Theory of ideas.* G, 2 (1954), 247-252.

459. Prümm, K., *Die Fortschritte des Jahrzehnts 1941-1951 in der Erarbeitung der weltanschaulichen Gehalte der antiken Philosophie.* G, 2 (1954), 299-323.

460. Sciacca, M. F., *Dialetticità della natura umana e sua problematica essenziale nel pensiero di S. Agostino.* CdV, III (1954), 275-284.

461. Trouillard, J., *La présence de Dieu selon Plotin.* RMM, 59 (1954), 38-45.

462. Trouillard, J., *Le problème de Socrate selon deux ouvrages récents.* RPhL, 2 (1954), 279-288.

463. Valensin, A., *Platon et la théorie de l'amour.* Et, 281 (1954), 32-45.

2

464. Beraud de Saint-Maurice, *A propos du «Jean Duns Scot» de Gilson.* EF, V (1954), 65-70.

465. Bortolaso, G., *La fondazione metafisica del principio teleologico nella filosofia pretomista.* CiCat, 2491 (1954), 27-39.

466. Crowley, P. J., *Burke and Scholasticism.* TNS, XXVIII (1954), 170-186.
Influencias escolásticas discernibles en los escritos de Edmund Burke, autor de «Conciliation with the Colonier», «Reflections on the Revolution in France». «Appeal from the New to the Old Whigs», en que expone su filosofía política.

467. Cunningham, F. A., *Judgment in St. Thomas.* MSch. 3 (1954), 185-212.

468. Di Vona, P., *Forma ed atto d'essere nel «De Ente et Essentia» di S. Tommaso.* ACME, 1 (1954), 107-142.

469. Girardi, G., *Metafisica della causa essemplare in S. Tommaso d'Aquino.* Sal, 16 (1954), 3-38.

470. Griffin, J. J., *The interpretation of the two thomistic definitions of certitude.* LThPh, X (1954), 9-35.
La interpretación de Mercier y sus fundamentos.

471. Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque et le stoïcisme dans l'oeuvre de Jacques d'Autun, capucin (1499-1599).* EF, V (1954), 45-64.

472. Gilson, E., *Note sur un texte de S. Thomas.* RT,LIV (1954), 148-152.
Sobre el «ad eruditionem incipientium», motivo de escribir la Suma Teológica. Los comentarios de S. Tomás a Aristóteles ¿constituyen una suma filosófica?

473. Klubertanz, G., *The Teachnig of Thomistic Metaphysics.* G, 2 (1954), 187-205.

474. Rockey, P., *The morality of the exterior act.* MSch, 3 (1954), 213-221.
Estudio sobre el tema en S. Tomás de Aquino.

475. Schwartz, H. T., *Analogy in St. Thomas and Cajetan.* TNS, XXVIII (1954), 127-144.

476. Vanni-Rovighi, S., *S. Bernardo e la filosofia.* RFNS, 1 (1954), 20-35.

3

477. Bonansea, B. M., *Pioneers of the Nineteenth-Century Scholastic Revival in Italy.* TNS, XXVIII (1954), 1-37.
El canónigo Buzzetti; los jesuítas Domingo y Serafín Sordi, Luis Taparelli, Matco Liberatore; el canónigo Sanseverino; el jesuíta alemán Kleutgen, que vivió y enseñó en Roma.

478. Costa, F., *Une «lecture» de Descartes du point de vue phénoménologique.* RMM, 59 (1954), 59 (1954), 135-156.

479. Gueroult, M., *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche.* RMM, 59 (1954), 1-37; 113-134.

480. Johnston, Ch. S., *A note on an early draft of Locke's «Essay» in the Public Record Office.* Mi, LXIII (1954), 234-238.

481. Kendzierski, L. H., *The doctrine of eternal matter and form.* MSch, 3 (1954), 171-184.
Estudio histórico sobre la teoría de Averroes y su refutación por S. Tomás de Aquino.

482. Scarpellini, C., *Il matematismo spinoziano.* RFNS, 1 (1954), 36-55.

4

483. Beirnaert, L., *Jung et Freud au regard de la foi chrétienne.* DV, 26 (1954), 93-100.

485. Bertier, G., *Actualité de William James.* Péd. 9 (1954), 77-80.
Páginas de presentación a una nueva edición de la traducción francesa «Précis de psychologie».

486. Bértola, E., *La dottrina psicologica di Yeudah-ha-Levi.* RFNS, 1 (1954), 7-19.

487. Bortolaso, G., *Il problema teleologico nella specula-*

zione moderna. CiCat, 2493 (1954), 248-260.

488. C o r v e z, M., *La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger.* RT, LIV (1954), 79-102.
La primera parte en RT, LIII (1953), 287-320.

489. D e S m e t, R., *Langage et connaissance de l'Absolut chez Çamkara.* RPhL, 1 (1954), 31-74.

490. D e W a e h l e n s, A. *Heidegger et le problème de la métaphysique.* RPhL, 1 (1954), 110-119.

491. D e W a e h l e n s, A., *Phénoménologie husserlienne et hégelienne.* RPhL, 2 (1954), 234-248.

492. E c o l e, J., *La notion de «Deus causa sui» dans la philosophie française contemporaine.* RT, II (1954), 374-384.

493. E c o l e, J., *Des raports de l'Etre et du Mal selon L. Lavelle.* Teo, 1 (1954), 26-34.

494. F o r e s t, A., *La pensée de René Le Senne.* RT, II (1954), 385-394.

495. I s a y e, G., *La philosophie de Gabriel Marcel.* NRTh, LXXXVI (1954), 71-74.
A propósito del libro «De l'existence à l'être», de Roger Troisfontaines.

496. J e a n n i è r e, A., *L'itinéraire de Martin Heidegger.* Et, 280 (1954), 64-74.

497. K l e n k, G. F., *Existenzphilosophie und Religion bei Karl Jaspers.* G, 2 (1954), 206-224.

498. L a n g l o i s, J., *Aperçu sur «la philosophie des valeurs».* LThPh, X (1954), 79-95.

499. L a n g l o i s, J., *Essai sur «Crainte et Tremblement» de Soeren Kierkegaard.* ScE, VI (1954), 25-50.
Analiza la obra en sí misma para asegurar la objetividad de la interpretación que le dará.

500. M a y e r, C h., *Faut-il exorciser les philosophes?* RL, 5 (1954), 28-33.

501. O s t e r m a n n, R., *Gabriel Marcel: The discovery of Being.* MSch, 2 (1954), 99-116.

502. R i c o e u r, P., *Etude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl.* RPhL, 1 (1954), 75-109.

503. S c i a c c a, M. F., *Considerazioni brevi sul neoagostinismo e il neotomismo.* I (1954), 58-62.

504. S e m p r u n G u r r e a, J. M. d e, *Miguel de Unamuno.* NoVe, 1 (1954), 28-41.

505. V a l e n t i n i, E., *L'intellettualismo e l'antiintellettualismo nel cristianesimo di Ugo Spirito.* CiCat, 2489 (1954), 544-556.

506. V a r i o s, *Existentialism: a bibliography.* MSch, 1 (1953), 17-33.
Libros y artículos sobre Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers y Marcel. En diversos idiomas, omitiendo lo publicado en holandés, portugués e idiomas bálticos. Contin a la bibliografía anteriormente publicada sobre el mismo tema por Yanitelli V. en MSch (1949) 345-363.

5

507. C o s t a n z i, O., *Introduzione allo studio della storia.* CdV, I (1954), 63-71.

508. K l e n k, F r., *Antikes und christliches Geschichtsdenken.* StZ, 153 (1954), 274-287.

VIII. EDUCACION

1

509. B r u n, R. e t M a r q u e t, P. B., *Le latin à sa place.* Esp, XXII (1954), 845-857.

510. C o r d o n n i e r, C., *Une autorité compréhensive.* Ped, 4 (1954), 222-231.

511. Couffignal, R., *Rabelais ou l'humanisme populaire.* Ped, 2 (1954), 87-93.

512. L'Herbier, M., *Les métiers du cinéma.* RDM, III (1954), 686-696.
El autor ha fundado el Institut des Hautes Etudes Cinématographiques.

513. Lambert, M., *Propos sur l'admiration.* Péd, 9 (1954), 287-295.

514. Lathuil, D., *J. et R. Autour du problème de l'autorité en éducation.* Ped, 4 (1954), 238-242.

515. Plante, A., *Aide fédérale à l'éducation et minorités.* Rel, XIV (1954), 4-6.
El problema en el Canadá.

516. Rimaud, J., *Comment se faire obéir?* Ped, 4 (1954), 217-221.

517. Valton, A., *Le droit de punir.* Ped, 4 (1954), 232-237.

2

518. Albaret, A., *Le problème de l'école libre en France.* Rel, XIV (1954), 217-219; 277-280.

519. Angers, P., *Collège libre ou école publique?* Rel. XIV (1954), 158-161.
Una sana «política en la educación» debe inspirarse, en primer lugar, en la exigencias culturales de la persona humana.

520. Angers, P., *Le rapport sur la coordination de l'enseignement.* Rel, XIV (1954), 68-71.
El A. es prefecto de estudios del Colegio Jean-de-Brébenf y profesor de literatura francesa en la Univ. de Montréal.

521. Cordonnier, Ch., *Une autorité compréhensive.* Péd, 9 (1954), 222-231.

522. Latais, D., *Autour du problème de l'autorité en éducation.* Péd, 9 (1954), 238-242.

523. Marbach, M., *Le rythme dans l'enseignement des langues.* Péd, 9 (1954), 165-169.

524. Picard, R., *Que représente notre baccalauréat ès arts?* Rel, XIV (1954), 245-248.

525. Rimaud, J., *Comment se faire obéir.* Péd, 9 (1954), 217-221.

526. Rion, E., *L'âge de la lecture.* Ped, 2 (1954), 100-104.

3

527. Althusser, L, *L'enseignement de la philosophie.* Esp, XXII (1954), 858-864.

528. Burel, G., *Devoirs de vacances.* Péd, 9 (1954), 382-385.

529. Cartier, A., *Une classe de seconde.* Péd, 2 (1954), 94-99.

530. Cordonnier, Ch., *Ce que pensent vos enfants.* Péd, 9 (1954), 3-9.
Resultados de una encuesta entre alumnos secundarios, sobre el papel de la familia para ayudar en la elección de carrera.

531. De Roville, J., *Autour de l'enseignement de la philosophie: Souvenirs et conseils.* Péd, 2 (1954), 81-86.

532. Desmartis, J., *A quoi rêvent les jeunes gens.* Péd, 9 (1954), 69-75.

533. Dugré, A., *Trois leçons américaines.* Rel, XIV (1954), 288-290.
Campañas en EE. UU. contra la literatura pornográfica, la indecencia en el vestir, las armas de juguete y demás incitaciones a la delincuencia desde la infancia.

534. Forey, M., *Souvenirs qui comptent.* Péd, 9 (1954), 368-371.
Campamentos familiares en la montaña; campamentos para la cosecha; son otras tantas experiencias de jornadas en que el niño o el joven han vivido un verdadero contacto humano.

535. Friedel, E., *Le problème de la formation des ingénieurs.* RL, 6 (1954), 5-14.

536. G a l, R., *Éducation et démocratie.* Esp, XXII (1954), 950-959.

537. G u i l l e r o t, M. M., *Les enfants difficiles.* Péd, 9 (1954), 315-321.

538. G u é r i n - D e s j a r d i n s, J., *Scoutisme.* RDM, III (1954), 55-76.

539. L a u r e n t, P h., *La classe de Math-Sup est-elle une classe d'orientation?* Péd, 9 (1954), 55-60.

540. M o n t i g n y, J., *La réforme des études de droit.* RDM, III (1954), 440-450.

En Francia: 1) de tres años, se alarga a cuatro la duración de los estudios; 2) tras un primer ciclo de dos años de estudios comunes, el estudiante podrá elegir entre derecho privado, economía, y derecho público y ciencia política; 3) se crea un nuevo grado: bachiller en derecho, a conferirse tras el examen de segundo año; 4) se da más importancia a los «trabajos prácticos».

541. N a v i l l e, P., *Quelques problèmes de l'enseignement technique.* Esp. XXII (1954), 883-896.

542. P l a n c h e, H., *L'enseignement médicale.* Esp, XXII (1954), 876-882.

543. P o l i n é, J., *«Son» avenir.* Péd, 9 (1954), 10-18.

Resultados de una encuesta entre directores de colegios, educadores, etc. sobre la intervención de los padres en la elección de la carrera del hijo.

544. R o v i l l e, J. d é, *Autour de l'enseignement de la philosophie.* Péd, 9 (1954), 81-86.

545. S i g n a r d, P., *Le problème de la formation de nos ingénieurs.* RL, 5 (1954), 75-87.

Los egresados de Polytechnique, de Centrale, etc., si pasan sin transición a ocupar un puesto directivo, han de aprender de los capataces y contramaestres muchas cosas prácticas. No ocurre lo mismo con los egresados de Inglaterra, Alemania o EE. UU.

546. S t a e h l i n g, C h., *Le problème de la formation des ingénieurs.* RL, 7 (1954), 32-51.

547. T o r r e n d, C., *Un essai d'auto-éducation dans une maison d'étudiants.* Péd, 9 (1954), 322-326.

548. V a l t o n, A., *Les vacances ne sont pas le temps des «sermons».* Péd, 9 (1954), 377-379.

4

549. B l e s s, W., *La première initiation des enfants à l'Eucharistie.* LV, 1 (1954), 37-44.

550. D e l c u v e, J., *La foi des éducateurs et son rayonnement.* LV, 2 (1954), 265-272.

551. D e l c u v e, G., *Croissance de la foi et étude doctrinale. Essai de présentation du mystère de la Trinité à des jeunes adolescents.* LV, 2 (1954), 333-346.

552. D u q u e n n e, L., *Un essai paroissial de formation religieuse à domicile: «Les foyers d'évangile».* LV, 2 (1954), 371-374.

553. F o r t m a n n, H. M. M., *Pour un développement de la foi des adolescents par la vie liturgique.* LV, 2 (1954), 319-332.

555. G u i l h e r m i e r, L. d e, *Réflexions autour de la Première Communion des petits de six-sept ans.* Péd, 9 (1954), 263-269.

556. H o f i n g e r, J., *Le Symbole des Apôtres est une véritable prière.* LV, 2 (1954), 247-264.

557. L e s t a p i s, S. d e, *La prière familiale en vacances.* Péd, 9 (1954), 400-405.

558. L o h e s t, L., *Formation religieuse et orientation de la pédagogie moderne.* LV, 1 (1954), 101-112.

559. M é l o t, M., *Préparation de l'enfant au sacrement de Pénitence.* LV, 1 (1954), 45-51.

560. R a n w e z, P., *La Confirmation, constitutive d'une personnalité au service du Corps mystique du Christ.* LV, 1 (1954), 17-36.

561. R a n w e z, P., *Bibliothèque du professeur de religion en Humanités.* LV, 1 (1954), 121-138.

562. R i d e a u, É., *L'éducation du sens chrétien du travail et de la souffrance.* LV, 2 (1954), 359-370.

563. R i m a u d, J., *«On amenait à Jésus les enfants».* Chr, 1 (1954), 66-74.

564. R i v a, S., *L'éducation de l'enfant à la foi.* LV, 2 (1954), 273-290.

565. S t r e i g n a r t, J., *Auteurs païens et éducation chrétienne.* LV, 1 (1954), 113-120.

566. T a y m a n s d'E y p e r n o n, F., *La foi, communion de l'homme avec Dieu.* LV, 2 (1954), LV, 2 (1954), 235-246.

567. V a n C a s t e r, M., *Approfondir et enrichir la vie de foi, but de l'enseignement religieux.* LV, 1 (1954), 92-100.

568. L é o n a r d, A., *Filmothèque du professeur de religion.* LV, 1 (1954), 139-144.

IX. CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

1

569. H e r m e n s, F. A., *Politics and Ethics.* T, 29 (1954), 32-50.

570. S m a l l, J., *Is there an american consensus?* T, 29 (1954), 507-528.

¿Cómo puede un estado democrático defenderse de sus enemigos políticos? El autor establece lo que se entiende en USA por una democracia para poder señalar qué tendencias políticas son inaceptables para un norteamericano.

X. SOCIOLOGIA

1

571. J. K., *Les prêtres-ouvriers.* NoVe, 2 (1954), 113-121.

572. R u s s o, F., *Le logement: évolution du problème et données récentes.* Et, 280 (1954), 75-85.

2

573. A r è s, R., *L'Union de Malines et la cogestion.* Rel, XIV (1954), 32-34.

574. B e r t r a n d - S e r r e t, R., *Tendances pro-marxistes et formules marxistes.* PCat, 36 (1955), 37-60.

575. B e r t r a n d - S e r r e t, R., *Le mythe marxiste de la «classe ouvrière».* PCat, 33 (1954), 17-25.

576. C h a m b r e, H., *Nouveaux aspects de la politique économique.* Esp, XXII (1954), 368-386.

Se refiere a la economía soviética en cuanto a la agricultura, la industria de los bienes de consumo, y el comercio, en el plan de Mikojan y Malenkov.

577. C i m o n, J., *Qu'est-ce que l'urbanisme?* Rel, XIV (1954), 203-205.

Para el A., sociólogo-urbanista canadiense formado en Suecia y París, el urbanismo es «la ciencia y el arte de la disposición del espacio con miras a asegurar el bienestar de las poblaciones». Es ante todo una preocupación económica y social, nacida del fenómeno de crecimiento vertiginoso de las ciudades.

578. C o n k l i n, F., *Some aspects of the marxian philosophy of God.* TNS, XXVIII (1954), 38-57.

En el humanismo ateo de Marx el bien finito, limitado —aunque unívocamente multiplicado en la masa totalitaria— es preferido al Bien trascendente que sólo puede ser Dios.

579. D o d d, B. V., *École de ténèbres.* Rel, XIV (1954), 302-305.

El A., jurista y profesor de ciencias política en la Univ. de Brooklyn, y exdirigente comunista en EE.UU, se refiere a la formación comunista.

580. G u n d l a c h, G., *Christliche Demokratie.* 153 (1954), 252-256.

581. J a r l o t, G., *Marxisme et Humanisme.* G, 2 (1954), 253-255.

582. L e t u r i a, P., *Réfutation de l'athéisme communiste.* PCat, 31 (1954), 2-17.

Previsión y refutación del comunismo, en los últimos escritos de Donoso Cortés (1848-1853).

583. L o d a, N., *La divergenza odierna sul marxismo* (1950-1952). RasF, III (1954), 105-123.

584. M a t t a i, G., *Orientan enti della sociologia contemporanea.* Sal, 16 (1954), 145-152.

585. P a r é, R., *Le mouvement coopératiste du Québec.* Rel XIV (1954), 343-346.

586. S a b a n t, P h., *Est-ce la fin du jdanovismo?* Esp, XXII (1954), 387-403.

Los literatos y artistas soviéticos parecen gozar ahora de mayor libertad en su producción.

4

587. B o n d u, A., *La misère des enfants dans le monde.* Et, 281 (1954), 218-229.

588. D e i s c h n e r, F., *Grandeurs, servitudes et misères militaires. La position de l'officier dans la nation.* RDM, III (1954), 505-513.

5

589. L a p l a n t e, R., *Réflexions sur les prêts agricoles.* Rel. XIV (1954), 130-133.

590. M a g n y, J., *«L'expérience»: stages familiaux de jeunes agriculteurs.* Péd, 9 (1954), 29-33.

6

591. d'A n j o u, M. T., *Technique ou charité.* Rel, XIV (1954), 30-32.

En torno al Radiomensaje papal de Navidad 1953: la salvación del hombre no está en el progreso de la técnica, sino en el progreso de la caridad.

592. G u n d l a c h, G., *De iure co-gestionis salariatorum.* PRMCL, 1 (1954), 25-31.

7

593. S o l e r i, *Riforma della proprietà.* CdV, V (1954), 545-562.

594. S o l e r i, G., *Il superfluo nella Scuola Francescana.* CdV, IV (1954), 438-452.

8

595. G a q u i è r e, C l., *Le crédit au service d'un plan.* Esp, XXII (1954), 42-50.

596. G i g n o u x, C. J., *Les meneurs du jeu.* RDM, III (1954), 548-555.

Una política bancaria que consulte las reales necesidades de una expansión económica.

597. G i g n o u x, C. J., *Le temps des découvertes.* RDM, III (1954), 166-173.

La nueva economía, tras la guerra.

598. G i g n o u x, C. J., *Recherche de la connaissance.* RDM, III (1954), 748-755.

«El analfabetismo económico —la ignorancia de las cuestiones económicas— es tan perjudicial a la colectividad como el analfabetismo a secas».

599. M a y e r, C h., *Les problèmes de la viande et du coût de la vie.* RL, 6 (1954), 15-38.

600. M a y e r, C h., *1955, année de la crise économique mondiale.* RL, 7 (1954), 1-15.

601. P i e t t r e, A., *Le progrès social, frein ou moteur du progrès économique?* Et, 281 (1954), 46-59; 166-177.

602. R a m b l e r, L., *Les mascareignes et la monoculture.* RL, 6 (1954), 73-84.

Las islas Mascarenhas comprenden las Mauricio y Rodríguez, pertenecientes a Inglaterra, y la isla de la Reunión, perteneciente a Francia.

603. R u e f f, J., *Réflexions inactuelles sur la stabilité monétaire.* RDM, I (1954), 231-240.

604. S i c o t, L., *Le marquis de Chastellux. Grand économiste méconnu.* RL, 6 (1954), 39-49; RL, 7 (1954), 54-86.

605. W a l s h, C h. J., *Economics and the Common Good.* T., 29 (1954), 7-31.

Revis ón de las medidas económicas tomadas en EE.UU. de N. A. desde 1929 en adelante para favorecer el bien común.

XI. CUESTIONES CULTURALES

1

606. B a l l o n, R. J., *Avortement et limitation artificielle des naissances au Japon.* Rel, XIV (1954), 189-191.

607. B i ö r k l u n d, E., *Comment résoudre le problème des armes atomiques?* RDM, III (1954), 608-613.

Una evolución mundial hacia una posición razonable podría ser facilitada: 1) por una limitación progresiva de las armas atómicas; 2) estableciendo dife-/rencias de dimensión entre las distintas armas atómicas; 3) introduciendo un sistema mínimo de control atómico y militar confiado a los organismos diplomáticos ya existentes.

608. B o n n e f o u s, E., *Les problèmes politiques de la C. E. D.* RDM, III (1954), 385-404.

609. D e s c h a m p s, J., *Le rapport Dozois.* Rel, XIV (1954), 299-302.

Sobre el problema de la vivienda en Canadá.

610. D u h r, J., *Humble vestige d'un grand espoir deçu. Episode de la vie de Formose.* RechSR, 3 (1954), 361-387.

611. E n k i r i, G., *Problèmes du Moyen-Orient* Rel, XIV. (1954), 171-173.

612. F a r c y, H. d e, *Israel à la conquête du désert.* Et, 280 (1950), 47-63.

613. F i t z p a t r i c k, J. P., *The Encyclicals and the United States. What of the human person?* T, 29 (1954), 391-402.

614. G i g n o u x, C. J., *L'engrenage européen.* RDM, I (1954), 171-179.

615. H e r l y, R., *L'arme de la propagande.* RDM, III (1954), 223-241.

616. H o p k i n s, V. C., *The american in european eyes.* T, 29 (1954), 87-100.

617. J a u d n e t, C h., *La dernière expérience: le drame de l'Eglise en Pologne.* NoVe, 1 (1954), 1-16.

618. M a u l n i e r, T., *L'ironie de Jean-Paul Sartre.* TRo, 73, 37-48.

Crítica de una actitud política de Sartre, pro-comunista.

619. M i c h a u t, P., *Le XIVe. Congrès de cinéma scientifique.* Ped, 2 (1954), 114-117.

620. O n g, W. J., *Reinassance ideas and the american catholic mind.* T, 29 (1954), 327-356.

621. P i é t r i, F., *Neutralité de l'Espagne.* RDM, I (1954), 69-86.

Artículo objetivo, que llama a la realidad a los aliados occidentales sobre cuál fué la verdadera actitud de España durante la última guerra, y los motivos que la justifican y defienden.

622. P l a n t e, A., *Le journalisme catholique au service de l'Église.* Rel, XIV (1954), 161-163.

El IV Congreso Internacional de la prensa católica, reunido en París en mayo de 1954.

623. R e g i m b a l, A., *Grève au pays de l'or.* Rel, XIV (1954), 37-40.

Las huelgas en las minas canadienses de Timmins y Noranda.

624. R e y a m, *A propos de la «Vie et mort de Staline».* RL, 5 (1954), 4-12.

Sobre el libro de L. Fischer, de tal título (Calmann-Lévy, 1953).

625. S a l m o n, M., *Le monde arabe face à l'Occident.* RL, 5 (1954), 43-74.

626. S a l m o n, M., *Promenade berlinoise.* RL, 6 (1954), 50-65.

627. Stolypine, A., *L'an deux du gouvernement Malenkov.* RDM, III (1954), 45-54.

628. Serrigny, Gén., *Doit-on adopter le projet de loi sur l'armée européenne?* RDM, I (1954), (1954), 397-401.

2

629. Couffignal, R., *La culture en Roumanie.* Péd, 9 (1954), 104-113.

3

630. Huyghe, R., *Renoir et l'impressionnisme.* RDM, III (1954), 697-711.

631. Bournique l, C., *L'art et la catastrophe.* Esp, XXII (1954), 236-250.

632. Onimus, J., *Malraux ou la religion de l'art.* Et, 280 (1954), 3-16.

633. Assunto, R., *Studi estetici.* RasF, III (1954), 137-161.

TEOLOGIA

I. TEOLOGIA FUNDAMENTAL

1

634. Lynch, W. F., *Theology and the imagination.* T, 29 (1954), 61-86.

La relación de la Teología, especialmente la Cristología, con las situaciones concretas y finitas. Reconciliación en el Cristianismo del dogma con las creaciones de la imaginación poética.

635. Lynch, W. F., *Theology and the imagination.* II:*The evocative symbol.* T, 29 (1954), 529-554.

2

636. Bornemann, F., *Verzeichnis der Scriffen von P. W. Schmidt S. V. D.*, Anth, 3-4 (1954), 385-432.

637. Bornemann, F., *P. W. Schmidt über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion.* Anth, 3-4 (1954), 669-682.

3

638. Marc, A., *L'idée de religion chrétienne.* NRTh, LXXXVI (1954), 337-355.

639. Leonard, A., *La métamorphose du sacré dans la superstition.* VSS, 28 (1954), 5-29.

4

640. Donahue, Ch., *Freedom and education III. Catholicism and Academic Freedom.* T, 29 (1954), 555-573.

Una respuesta a la objeción hecha a los católicos de que la aceptación de una autoridad limita la libertad intelectual.

641. Taymans, F., *Les énigmes de l'acte de foi.* NRTh, LXXXVI (1954), 113-133.

5

642. Dejaifve, G., *Oecuménisme et Catholica. II. L'Église catholique face à l'oecuménisme.* NRTh, LXXXVI (1954), 24-43.

Ver artículo precedente en NRT, LXXXV (1953), 1044 y sig.

643. Dejaifve, G., *Lueurs d'espoir.* NRTh, LXXXVI (1954), 664-672.

En torno a la unión de las Iglesias. El A. reclama más comprensión del católico medio ante sus hermanos «ortodoxos».

644. Gavriloff, M., *Soloviev était-il catholique ou orthodoxe?* NRTh, LXXXVI (1954), 155-175.

645. Herman, H., *Neuf siècles de schisme entre l'Église d'Orient et d'Occident.* NRTh, LXXXVI (1954), 563-610.

646. Janin, R., *Le schisme byzantin de 1054.* NRTh, LXXXVI (1954), 563-575.

647. Mailleux, P., *L'Union est-elle possible?* NRTh, LXXXVI (1954), 655-663.

Para muchos orientales separados de seosos de volver a la unidad, la «fobia de Roma» apenas si es la aprehensión de perder, por esta unión, su personalidad religiosa propia, su libertad espiritual.

648. Murray, J. C., *The problem of pluralism in America.* T, 29 (1954), 165-208.

649. Thieme, K., *Diaconie primordiale, remède au schisme primordial.* DV, 26 (1954), 101-127.

650. Tyszkiewicz, S., *Le visage de l'orthodoxie.* NRTh, LXXXVI (1954), 611-630.

651. Wenger, A., *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Eglises orthodoxes.* NRTh, LXXXVI (1953), 631-654.

II. TEOLOGIA DOGMATICA

1

652. Danielou, J., *Qu'est-ce que la tradition apostolique?* DV, 26 (1954), 71-79.

653. d'Apollonia, L., *Le reste par surcroit.* Rel, XIV (1954), 270-273.

Las raíces católicas de la solución norteamericana al problema de la pluralidad de cultos. Las leyes no son artículos de fe sino medios para lograr una pacífica convivencia.

654. Dubuc, J., *Le laïcat missionnaire et le plan Colombo.* Rel, XIV (1954), 231-233.

655. Lefèbvre, L. J., *Theologia, ut aiunt, laicalis.* PCat,, 32 (1954), 34-47.

656. Meyendorff, J., *Sacraments et hiérarchie dans l'Église.* DV, 26 (1954), 79-93.

657. Rousseau, R., *La théologie pour les laïques.* LV, 2 (1954), 347-358.

658. Ruffino, G., *Gli organi dell'infallibilità della chiesa.* Sal, 16 (1954), 39-76.

2

659. Montagnes, B., *La parole de Dieu dans la création.* RT, II (1954), 213-241.

Ante los deseos, a veces expresados en forma intemperante, de reformar la Iglesia en cuanto a sus métodos, adaptación, etc., comencemos la reforma por una vida auténticamente cristiana, y no olvidemos que la principal misión de la Iglesia es instaurar en las almas el reino de Dios.

660. Moré-Pontgibaud, Ch., de, *Sur l'analogie des noms divins. Au centre de l'analogie révélée.* RechSR, 3 (1954), 321-360.

El autor se propone examinar la dificultad que L. Bunschveig consideraba propia del filósofo frente a la revelación: la de la posibilidad de una comunidad fonética y semántica entre el hombre y Dios. Responde que el libro de la Escritura debe leer junto con la creación que, sin la revelación, sería un libro parcialmente indescifrable.

3

661. Bertrand-Serret, R, *Le Transformisme et l'encyclique «Humani generis».* PCat, 29 (1954), 45-57.

662. Courtès, C., *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit.* RT, LIV (1954), 155-165.

663. Journet, Ch., *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Église.* RT, LIV (1954), 5-54.

Ver la primera parte en RT, LIII (1953), 439-487.

664. Rahner, K., *Theologisches zum Monogenismus.* ZKTh, 76 (1954), 1-18; 187-223.

En esta primera entrega el autor propone la doctrina del magisterio eclesiástico.

4

665. De Koninck, Ch., *La part de la personne humaine dans l'oeuvre de Rédemption.* LThPh, X (1954), 44-53.

666. Diepen, H., *Les implications métaphysiques du mystère de l'Incarnation.* RT, II (1954), 257-266.

Complemento teológico de un artículo filosófico de Maritain, publicado en la misma revista.

667. Galtier, P., *La conscience humaine du Christ.* G, 2 (1954), 225-246.

668. Sava, A. F., *Un médecin étudie les plaies du Sauveur.* Rel, XIV (1954), 163-167.

En torno al Sudario de Turín.

5

669. Bourassa, F., *Présence de Dieu et union aux divines Personnes.* ScE, IV (1954), 5-23.

Pone de relieve los puntos de convergencia de las distintas investigaciones sobre este tema.

670. Bouyer, L., *Signification de la confirmation.* VSS, 29 (1954), 162-179.

671. Pas, P., *La doctrine de la double justice au Concile de Trente.* EphTL, 1 (1954), 4-53.

6

672. Camelot, P. Th., *Sur la théologie de la Confirmation.* RSPT, 4 (1954), 637-657.

673. Galtier, *Les origines de la pénitence irlandaise.* RechSR, 1 (1954), 58-85; 2, 204-225.

674. Grasso, D., *Nostalgie sacramentali.* CiCat, 2487 (1954), 306-319.

Señala. a propósito de un libro protestante, una tentativa de vuelta a la confesión sacramental.

675. Holstein, H., *La théologie du sacerdoce.* NRTh, LXXXVI (1954), 176-183.

A propósito de dos libros recientes: «Jalons pour une théologie du laïcat» del P. Congar, y «Marie, l' Église et le sacerdoce» de R. Laurentin.

676. Letter, P. de, *Sacramental Forgiveness of Venial Sins.* EPhTL, 1 (1954), 54-64.

677. Wenger, A., *L'Église orthodoxe et les ordinations anglicanes.* NRTh, LXXXVI (1954), 44-55.

7

678. Fruscione, S., *Ortodossia e bizzarrie sull'inferno.* CiCat, 2486 (1954), 150-166.

III. MARIOLOGIA

1

679. Bourassa, F., *La grâce de l'Immaculée Conception.* ScE, VI (1954), 125-150.

680. Rahner, K., *Le principe fondamental de la théologie mariale.* RechSR, 4 (1954), 481-522.

681. Rahner, K., *Die unbefleckte Empfängnis.* StZ, 153 (1954), 241-251.

682. Vandry, F., *The nature of Mary's universal Queenship.* LThPh, X (1954), 54-66.

2

683. B o y e r, C., *I privilegi di Maria secondo S. Bernardo*. Mar, 48 (1954), 22-32.

684. C h a r l e s, P., *«Salve Regina». An seuil de l'année mariale*. NRTh, LXXXVI (1954), 3-23.

Sobre hermosos himnos medievales a la Sma. Virgen, y su denso contenido teológico, versa este trabajo —quizá el último— del eximio teólogo y misionólogo jesuíta fallecido el año pasado.

685. C h i e t t i n i, E., *La dottrina di S. Bonaventura sull'Assunzione di Maria SSma*. (In Constitutionem Apostolicam «Munificentissimus Deus» comentarii, 12). Mar, 48 (1954), 1-21.

686. C o n g a r, Y. M. J., *Marie et l'Église dans la pensée patristique*. FSPT, 1 (1954), 3-38.

687. D a n i e l o u, J., *Marie dans la spiritualité française*. Et, 281 (1954), 145-157.

688. G a r z i a, A., *«Integritas carnis» e «virginitatis mentis» in Alano da Lilla*. Mar, 49 (1954), 125-149.

689. H a r r y, M., *La sainte Vierge et l'Islam*. RDM, 16 (1954), 623-638.

690. L a u r e n t i n, R., *Dernières publications de l'Académie mariale internationale*. VSS, 28 (1954), 104-112.

691. L o g r a s s o, A. H., *Dante and Our Lady*. T, 29 (1954), 487-506.

692. L o p e r a, F., *De divina maternitate in ordine unionis hypostaticae ad mentem doctoris Eximii*. EphM, I (1954), 67-88.

693. P e i n a d o r, M., *De Bullis «Ineffabilis Deus» et «Munificentissimus Deus» ad invicem comparatis*. EphM, I (1954), 181-200.

694. S a g e, P., *La Sainte Vierge dans l'oeuvre de Marguerite de Navarre*. BFCL, 16 (1954). 17-28.

695. S é g u y, J., *Le témoignage de l'Église copte sur l'Assomption et la Médiation de Marie*. EF, V (1954), 5-10.

696. S p i a z z i, R., *La missione di Maria SS. secondo s. Bernardo da Chiaravalle*. Mar, 48 (1954), 33-59.

3

697. A d e r, F., *L'Année Mariale et la jeune fille*. Péd, 9 (1954), 19-22.

698. A s s o u a d, N., *La plus grande débitrice*. Mar, 49 (1954), 113-124.

699. B o u y e r, L., *Humanisme marial*. Et, 281 (1954), 158-165.

700. G a l o t, J., *La Sainte Vierge, modèle de notre foi*. LV, 2 (1954), 227-234.

701. L a f r a m b o i s e, J. C., *Le dogme de l'Immaculée Conception et les temps présents*. RUO, 1 (1954), 5-19.

702. M a r i t a i n, J., *A dedication to the Mother of Wisdom*. T, 29 (1954), 485-486.

703. S c h m i d t, H., *Officium Parvum B. M. V., et Breviaria Parva in religiosis tam fratrum quam sororum Congregationibus*. PRMCL, II, (1954), 115-133.

IV. TEOLOGIA MORAL

1

704. S t o c k e r, A., *Névrose inversion, perversion, et culpabilité*. PCat, 29 (1954), 21-44.

705. T o n n e a u, J., *Devoir et morale*. RSPT, 2 (1954), 233-252.

3

706. Z a v a l l o n i, R., *The process of choice in therapeutic counseling*. Anton, XXIX (1954), 157-208, 269-324.

4

707. P a q u i n J., *La stérilisation préventive serait-elle devenue licite?* Rel, XIV (1954), 2-3.

No; las palabras del Sumo Pontífice a los urólogos italianos, el 8-X-1953, afirmando la licitud de las intervenciones que suprimen un órgano sano que es actualmente causa de un estado patológico grave, se refieren, evidentemente, a una esterilización curativa.

V. CANONES

1

708. D a i n v i l l e. F. d e, *Pour l'histoire de l'Index. L'ordonnance du P. Mercurian sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597.* RechSR. 1 (1954), 86-98.

709. R o m i t a, F., *Quinquagessimo redeunte anno ab edito Motu Proprio «Inter Pastoralis Officii»,* REDC, 25 (1954), 149-162.

710. V o o g h t. P. d e, *La décrétale Cum Marthae et son interprétation par les théologiens du XIVe. siècle.* RechSR, 4 (1954), 540-548.

2

711. B l a n c h, A., *Le concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne.* NRTh, LXXXVI (1954), 506-523.

712. d'A p o l l o n i a, L., *Tolérance religieuse.* Rel, XIV (1954), 96-99.

En torno al célebre discurso de Pío XII a los juristas católicos, el 6-XII-1953.

713. H u o t, D., *Bonorum administratio ordinaria et extraordinaria apud Religiosos.* CpR, I-II (1954), 60-69.

714. L e c l e r. J., *Le noveau concordat espagnol.* Et, 280 (1954), 108-115.

715. M i r a l, J., *Église et État dans la Chine néodémocratique.* Et, 281 (1954), 248-251.

716. R o t e r d a m, A., *De obligatione canonica tendendi ad prefectionem.* CpR, I-II (1954), 77-85; 211 (prosequetur).

3

717. P u j o l, P., *Responsiones circa Mp. «Crebrae allatae sunt».* PRMCL, II (1954), 134-160.

Acerca del Motu proprio «Crebrae allatae sunt» que regula la disciplina del sacramento del matrimonio entre los Orientales.

718. R i s k, I., *De potestate maritali.* PRMCL, 1 (1954), 5-24.

719. Z a l b a, M., *De vi canonis 2254 § 1 in ordine ad absolvendum a peccatis ratione sui reservatis.* PRMCL, II (1954), 161-172.

VI. SAGRADA ESCRITURA

1

720. A s e n s i o, F., *Mens Ecclesiae et biblica exegesis.* PRMCL, 1 (1954), 32-47.

721. G o z z o, S. M., *De opere S. Hieronymi in librum Proverbiorum.* Anton. XXIX (1954), 241-254.

722. M a r l é, R., *Un récent livre de R. Bultmann.* DV, 26 (1954), 135-143.

723. M i r i b e l, E. d e, *Le Père Marie-Alain Couturier, O. P., In Memoriam.* NoVe, 2 (1954), 102-112.

2

724. C o s t e, J., *Le texte grec d'Isaie XXV, 1-5.* RB, 61 (1954), 36-66.

725. G o t t s t e i n, M., H., *Die Jesaiarolle im Licht von Peschitta und Targum.* Bibl, 35 (1954), 51-71.

726. Schürmann, H., *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium.* ZKTh, 76 (1954), 83-93.

3

727. Bonsirven, J., *Genres littéraires dans la littérature juive post-biblique.* Bib, 35 (1954), 328-345.

728. Kuhn, K. G., *Les rouleaux de cuivre de Qumrân.* RB, 61 (1954), 193-205.

729. Milik, J. T., *Un contrat juif de l'an 134 après J. C.* RB, 61 (1954), 182-190.

730. Stracky, J., *Un contrat nabatéen sur papyrus.* RB, 61 (1954), 163-181.

4

731. Alonso Schökel, L., *Heros Gedeon.* De genere litterario et historicitate Jdc. 6-8. VD, 32 (1954), 3-20.

732. Alonso Schökel, L., *Heros Gedeon.* II pars. VD, 32 (1954), 65-76.

733. Cazelle, H., *A propos du Pentateuque.* Bib, 35 (1954), 279-298.

734. Dubarle, A. M., *L' amour humain dans le Cantique des Cantiques.* RB, 61 (1954), 67-86.

735. Lákatos, E., *Salmo 45 (44).* RBib, 71 (1954), 5-6.

Trata brevemente de algunas nociones introductorias, del carácter mesiánico del salmo y del tiempo en que se escribió

736. Lákatos, E., *Salmo 44 (44).* RBib, 72 (1954), 37-41.

737. Pelletier, A., *L'attentat au droit du pauvre dans le Pentateuque des LXX.* RechSR, 4 (1954), 523-257.

738. Segula, F., *Messias Rex in Psalmis.* VD, 32 (1954), 21-33; 77-83; 142-154.

739. Zolli, E., *In margine al libro delle Lamentazioni.* Anton, XXIX (1954), 89-90.

5

740. Boobyer, G., H., *Mark II, 10A and the interpretation of the healing of the paralytic.* HTR, 2 (1954), 115-120.

741. Cadbury, H. J., *The single eye.* HTR, 2 (1954), 69-74.

742. Cerfaux, L., *Le problème synoptique. A propos d'un livre récent.* NRTh, LXXXVI (1954), 494-505.

Acerca de «Le probléme synoptique» de L. Vaganay.

743. Dubarle, A. M., *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos.* (Rom. 8, 19-22). RSPT, 3 (1954), 445-465.

744. Feuillet, A., *L'Exousia du Fils de l'Homme (d'après Mc II, 10-28 et parr.).* RechSR, 2 (1954), 161-192.

745. Léon-Dufour, X., *Actualité du quatrième évangile.* NRTh, LXXXVI (1954), 449-468.

746. Nötscher, F., *Zur Auferstehung nach drei Tagen.* Bib, 35 (1954), 313-319.

747. Stanley, D., *Études matthéennes: La confession de Pierre à Césarée.* ScE, VI (1954), 51-61.

Significación de la respuesta de Pedro a la pregunta de Jesús ¿Quién dicen las gentes que soy yo?

748. Stanley, D., *Études matthéennes: L'entrée messianique à Jerusalem.* ScE, VI (1954), 93-106.

El pasaje permite estudiar el «caso extremo» en el uso de las profecías mesiánicas.

749. Thieme, K., *Le plan des «Actes des apôtres» et la chronologie de son contenu.* DV, 26 (1954), 127-135.

7

750. Cothenet, E., *La II épitre aux Thessaloniciens et l'apoca-*

lypse synoptique. RechSR, 1 (1954), 5-39.

8

751. Couturier, F., *Le «jour de Yahveh» dans l'Ancien Testament.* RUO, 24 (1954), 193-217.

El autor quiere mostrar la unidad y continuidad de la acción divina en la historia del pueblo hebreo.

752. Humbert, A., *Essai d'une théologie du scandale dans les Sypnotiques.* Bibl, 35 (1954), 1-28.

753. Martin-Achard, R., *La signification du temps dans l'Ancien Testament.* RThPh, IV (1954), 137-140.

754. Sutcliffe, E., *Effect as purpose: a study in hebrew thought Patterns.* Bib, 35 (1954), 320-327.

9

755. Couroyer, B., *Dieux et Fils de Ramsès.* RB, 61 (1954), 108-117.

756. De Vaux, R., *Fouilles au Khirbet Qumran.* RB, 61 (1954), 206-236.

757. Lambert, G., *Josué à la bataille de Gabaon.* NRTh, LXXXVI (1954), 374-391.

758. Saldon, P., *The inceptive imperfect in hebrew and the verb hehel «to begin».* Bibl, 35 (1954), 43-50.

759. Vincent, L. H., *L' Antonia, Palais primitif d'Hérode.* RB, 61 (1954), 87-107.

10

750. De Bontridder, L., *La Bible et les sacrements de l'initiation chrétienne.* LV, 1 (1954), 52-68.

761. Delcuve, G., *Un essai pour faire revivre un épisode évangélique: la dernière Cène.* LV, 2 (1954), 305-318.

762. Dheilly, J., *La foi des adolescents nourrie par l'étude de la Bible.* LV, 2 (1954), 291-304.

VII. TEOLOGIA ESPIRITUAL Y PASTORAL

1

763. Bovis, A. de, *Ecclesia Mater fidei.* RAM, 2 (1954), 97-116.

764. Coreth, E., *In actione contemplativus.* ZKTh, 76 (1954), 55-82.

Evolución histórica del concepto «acción» y «contemplación». Sentido filosófico-teológico de la expresión «in actione contemplativus».

765. Cornélis, H., *Les chemins de perfection selon diverses gnoses.* VSS, 28 (1954), 68-83.

766. Gabriel de S. M. Madeleine, *L'Esprit-Saint et l'Église visible dans la direction spirituelle.* EphCar, 1 (1951-1954), 70 90.

767. Gardet, L., *Vraie et fausse mystique.* RT, II (1954), 298-336.

Definida la «mística», con prescindencia de lo natural o sobrenatural de la misma, como una «experiencia fruitiva del Absoluto», la estudia histórica y especulativamente.

768. Gonsette, J., *Le chrétien et la souffrance.* NRTh, LXXXVI (1954), 481-493.

769. Guillet, J., *Jésus-Christ, vie de l'Eglise naissante.* Chr, 1 (1954), 8-22.

770. Lefèvre, A., *Service et amour de Dieu.* Chr, 2 (1954), 6-20.

771. Moingt, J., *La guérison du lépreux.* Chr, 2 (1954), 70-76.

772. Saint-Joseph, L. M. de, *La formation doctrinale des contemplatives.* VSS, 28 (1954), 87-103.

2

773. A n ó n., *Reglement du Séminaire de Toulouse dirigé par les jésuites.* RAM, 1 (1954), 71-78.

774. B e n k ö, A., *Bibliographie sommaire sur l'examen de l'equilibre psychique des candidats au sacerdoce.* VSS, 29 (1954), 160-161.

775. B e y e r, J., *Nature et position du sacerdoce.* NRTh, LXXXVI (1954), 356-373; 469-480.

La naturaleza del sacerdocio, en el plano teológico; su relación con los estados de perfección; la exigencia de santidad personal que comporta.

776. D e l o o z, J., *Pourquoi ne seront-ils pas prêtres?* NRTh, LXXXVI (1954), 392-412.

Datos sociológicos positivos que acompañan la eclosión de la vocación; motivos de abandono de la vocación en los jóvenes estudiantes secundarios.

777. H o l s t e i n, H., *Le sacerdoce catholique.* Et, 281 (1954), 3-17.

Qué idea se tiene hoy del sacerdocio; teología del sacerdocio. Ni clericalismo que pretendiera reservar todo al dominio sacerlotal, ni «laicalismo» reivindicativo.

778. P l é, A., *A propos du discernement des vocations.* VSS, 29 (1954), 115-117.

779. T e s s o n, E., *Activités temporelles et vie sacerdotale.* Et, 281 (1954), 18-31.

3

780. B e r g h, E. - H e l b o, F., *Direction spirituelle et compte de conscience dans les Etats de perfection.* RCR, 2 (1954), 48-58.

781. B e r t o, V. A., *La virginité et la personne.* PCat, 34 (1954), 43-56.

782. C a s u d e t, L., *L'héritage d'un grand coeur. Études sur l'idéal franciscain.* EF, V (1954), 11-43.

San Francisco de Asís y su Regla.

783. F i r k e l, E., *Gestalt wandel der religiösen Frau.* SeSo, 24 (1954), 152-155.

784. J o u r n e t, C h., *Les Réductions du Paraguay. En marge du drame de Fritz Hochwälder: «Sur la terre comme au ciel».* NoVe, 2 (1954), 85-101.

785. K n o w l e s, D., *Le régime de gouvernement.* VSS, 29 (1954), 180-194.

786. S a l m o n, P., *L'ascàse monastique et la spiritualité.* VSS, 29 (1954), 195-240.

4

787. D e h e r g n e, J., *Un apôtre chinois de la dévotion au Sacré-Coeur: le Pére de Prémare.* RAM, 2 (1954), 158-167.

788. L a r a m é e, J., *Saint Joseph Pignatelli, S. J.* Rel, XIV (1954), 286-288.

789. W i c k h a m, J. F., *The worldly ideal of Inigo Loyola.* T, 29 (1954), 209-236.

5

790. C a v a l l e r a, F., *Lettres inédites du P. J. J. Surin.* RAM, 1 (1954), 38-70.

791. D e l l - I s o l a, F., *A bibliography of Thomas Merton.* T, 29 (1954), 574-596.

792. F i d è l e d e R o s, *Alonso de Madrid et Melquiades.* RAM, 1 (1954), 29-37.

793. F i d è l e d e R o s, *Aux sources du «Combat spirituel». Alonso de Madrid et Laurent Scupoli.* RAM, 2 (1954), 117-139.

794. G r a e f, C., *L'extase dans la doctrine spirituelle des Pères grecs.* VSS, 28 (1954), 63-67.

795. L u c i e n M a r i e d e, S a i n t J o s e p h. *A c t u a l i t é de la mission de saint Jean de la Croix.* EphCar, 1 (1951-1954), 3-12.

796. M o l l a t, D., *Le Christ dans l'éxpérience spirituelle de Saint Ignace.* Chr, 1 (1954), 23-47.

797. Olphe-Galliard, M., *La lettre de saint Ignace sur la vertu d'obéissance.* RAM, 1 (1954), 7-28.

798. Rouquette, R., *Le développement de la spiritualité apostolique de saint Ignace.* Chr, 2 (1954), 21-45.

6

799. Béguin, A., *Les prêtres-ouvriers et l'espérance des pauvres.* Esp, XXII (1954), 321-343.

800. Brosseau, J. D., *Notre apostolat auprès des protestants.* Rel, XIV (1954), 19-21.

801. De Conninck, L., *Les orientations actuelles de la théologie pastorale.* NRTh, LXXXVI (1954), 134-141.

802. De Conninck, L., *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI siècle.* NRTh. LXXXVI (1954), 527-529.

803. Lefèbvre, Ch., *Le Décret d'érection du Vicariat aux Forces Armées en France* (Etude comparative sur l'Aumônerie militaire). REDC, II (1954), 429-450.

804. Maritain, J., *«L'Apostolat de la plume».* NoVe, 1 (1954), 81-84.

805. Maduêre, P. de la, *Du danger du naturalisme dans l'apostolat.* VSS, 28 (1954), 30-52.

806. Mora, H., *Orientations de l'âme japonaise.* Et, 281 (1954), 206-217.

807. Jetschwitsch, P., *Sexualnot und Seelsorge.* SeSo, 24 (1954), 148-152.

808. Rouquette, H., *Faut-il condamner l'abbé Pierre?* Et, 281 (1954), 244-247.

809. Ryckmans, A., *Pour une théologie de la paroisse.* NRTh, LXXXVI (1954), 524-527.

810. Varillon, F., *Pour une spiritualité des laics, réflexions et expériences.* Chr, 2 (1954), 46-69.

VIII. HISTORIA

1

811. Daniélou, J., *La charrue symbole de la croix (Irénée. Adv. haer., IV, 34, 4).* RechSR, 2 (1954), 193-203.

812. Grant, R. M., *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras.* HTR, 2 (1954), 121-129.

Razones para creer que el tratado «de resurrectione mortuorum» no fué escrito por Atenágoras. Sería la obra de un autor del siglo III o principios del IV, empeñado en refutar la doctrina de la resurrección enseñada por Orígenes.

813. Jouassard, G., *Témoignages peu remarqués de Saint Irénée en matière sacramentaire.* RechSR, 4 (1954), 528 539.

814. Maries, L., *Une Antiphone de Saint Ephrem sur l' Eucharistie.* RechSR, 3 (1954), 394-403.

815. Mondésert, Cl., *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: Le mot Logikos.* RechSR, 2 (1954), 258-265.

816. Nautin, P., *L'auteur du comput pascal de 222 et de la chronique anonyme de 235.* RechSR, 2 (1954), 226-257.

817. Pétré, H., *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité.* RechSR, 1 (1954), 40-57.

818. Rondet, H., *Miscellanea augustiniana. La croix sur le front.* RechSR, 3 (1954), 388-394.

819. Ste. Croix, G. E., M. de, *Aspects of the «Great» Persecution.* HTR, 2 (1954), 75-114.

820. Straub, J., *Augustins Sorge um die regeneratio imperii.* HistJB, 73 (1954), 36-60.

San Agustín, aún conociendo la transitoriedad de todo reino terreno, pensaba en su renovación.

3

821. Eymard ab Angers, J., *De beatificae visionis naturali desiderio apud Bonaventuram Linganensem, O. F. M. Cap. et Marcum a Baudunio, O. F. M. Cap., Gallicos Theologos saec. XVII* (Textus). Anton, XXIX (1954), 45-62.

822. Grossmann, U., *Studien zur Zahlenssymbolik des frühmittelalters.* ZKTh, 76 (1954), 19-54.

823. Gouhier, H., *La crise de la Théologie au temps de Descartes.* RThPh, IV (1954), 19-54.

824. Julien-Eymard d'Angers, *Le sens du péché dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure à la querelle janséniste.* RAM, 2 (1954), 140-157.

825. Soleri, G., *Naturale et sopranaturale da S. Tommaso al Gaetano.* So, 1 (1954), 53 81.

826. Widmer, G., *Dogmatique et Philosophie dans les «Prolegomènes» de Karl Barth.* RThPh, IV (1954), 89-107.

4

827. Flick-Alszeghy, Z., *Teologia della storia.* G, 2 (1954), 256-298.

828. Loughran, Ch., P., *Theology and history. A bibliography.* T, 29 (1954), 101-115.

829. Soleri, G., *Alla ricerca di una teologia della storia.* CdV, I (1954), 19-37.

5

830. Bordet, L., *L'autel face au peuple.* QLP, 2 (1954), 73-77.

831. Capelle, B., *Valeurs spirituelles du carême d'après saint Léon.* QLP, 1 (1954), 3-8.

832. Capelle, B., *Le vendredi saint et la communion des fidèles.* NRTh, LXXXVI (1954), 142-154.

Se propicia la vuelta de los oficios del viernes a las horas de la tarde (como la vigilia pascual del sábado) y la restauración de la comunión de los fieles, abolida bruscamente por Inocencio III.

833. Defossa, M. L. et J., *Cérémonie de préparation au baptême.* LV, 1 (1954), 9-16.

834. Fischer, B., *La Grand Messe allemande.* (Deutsches Hochamt). QLP, 1 (1954), 22-33.

835. Gaillard, J., *In Coena Domini.* QLP, 1 (1954), 57-69.

836. Hofinger, J., *Le renouveau liturgique dans les pays de mission.* LV, 1 (1954), 69-86.

837. Jungmann, J. A., *Thèmes fondamentaux du Canon: Memores.* QLP, 2 (1954), 123-132.

838. Löw, J., *La réforme liturgique du Triduum Sacrum.* QLP, 1 (1954), 9-21.

LIBROS RECIBIDOS

Beauchesne et ses fils. - París.

JOSEPH HUBY, S. J., *L'Évangile et les Évangiles*. Nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour, S. J. (11,5 x 18 cms.; VIII + 304 pp.). Colecc. «Verbum Salutis» XI. Paris, 1954.

JOSEPH BONSIRVEN, S. I., *Les Epîtres de Saint Jean*. Introduction, traduction et commentaire. Nouvelle édition, entièrement revue. Colecc. «Verbum Salutis», XI. (11,5 x 18 cms.; 280 pp.). Paris, 1954.

Faculté de Théologie, S. J. - Lyon (Francia).

AUGUSTE VALENSIN, *Le Christianisme de Dante*. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. I. de Lyon-Fourvière, 30 (13,5 x 22,5 cms.; 196 pp.). Aubier. Paris, 1954.

JOSEPH-ANDRÉ JUNGMANN, S. I., *Missarum Sollemnia*. Explication génétique de la Messe Romaine. Tome troisième. Études publiées sous la direction de la Fac. de Théol. S. J. de Lyon-Fourvière, 21. (13,5 x 22,5 cms.; 466 pp.). Aubier. Paris, 1954.

Verlag Felizian Rauch. - Innsbruck (Austria).

H. NOLDIN, S. J., *Summa Theologiae Moralis*. T. I-II-III. (Ed. 30.ª y 31.ª). Recognovit A. Schmitt, S. J. Novam editionem paravit G. Heinzel, S. J. (17 x 24 cms.: VII + 328; XI + 701; XI + 599 pp.). Innsbruck, 1954.

H. NOLDIN, S. J., *Summa Theologiae Moralis: Complementum De Poenis Ecclesiasticis*. Editio XXVI (CIC Adaptata XIV), quam paravit Godefridus Heinzel, S. J. (17 x 24 cms.; 96 pp.). Innsbruck, 1949.

H. NOLDIN, S. J., *Summa Theologiae Moralis: Complementum De Castitate*. Editio XXXIX quam paravit Godefridus Heinzel, S. J. (17 x 23 cms.; 94 pp.). Innsbruck, 1952.

J. DONAT, S. J.,*Logica et Introductio in Philosophiam Christianam*. Editio 10.ª recognita a J. Santeler, S. J. (16,5 x 24 cms.; XII + 181 pp.). Innsbruck, 1953.

J. DONAT, S. J., *Ontologia.* Editio 10.ª recognita a J. Santeler, S. J. (16,5 x 24 cms.; VIII + 218 pp.). Innsbruck, 1953.

ENGELBERT GUTWENGER, S. J. *Wertphilosophie.* Mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes. (15 x 23 cms.; 208 pp.). Innsbruck, 1952.

Dr. JOHANN SCHASCHING, S. J., *Staatsbildung und Finanzentwiklung.* Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatkredites in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Colecc. «Philosophie und Grenzwissenschaften», VIII. Band. 3. und. 4. Heft. (15 x 23 cms.; 116 pp.). Innsbruck, 1954.

HEINRICH POHL, S. J., *Der Weltäther.* Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblemes. Colecc. «Philosophie und Grenzwissenschaften», VII. Band. 5. Heft. (15 x 23 cms.; VIII + 93 pp.). Innsbruck, 1951.

F. DANDER, S. I., *Summarium tractatus dogmatici de fide divina* (15,5 x 24 cms.; 27 pp.). Innsbruck, 1950.

F. DANDER, S. J., *Summarium Theologiae Dogmaticae de Deo Uno et Trino.* (15,5 x 24 cms.; 60 pp.).

F. DANDER, S. J., *Summarium tractatus dogmatici de Deo Creante et Elevante.* (15,5 x 24 cms.; 58 pp.). Innsbruck, 1952.

F. DANDER, S. J., *Summarium tractatus dogmatici de Christo Salvatore.* (15,5 x 25 cms.; 59 pp.). Innsbruck, 1949.

FRANCISCUS DANDER, S. J., *Summarium tractatus dogmatici de Gratia Salvatoris.* (15,5 x 24 cms.; 78 pp.). Innsbruck, 1953.

FRANCISCUS DANDER, S. J., *Summarium tractatus dogmatici de MATRE-SOCIA Salvatoris.* (15,5 x 24 cms.; 32 pp.). Innsbruck, 1953.

F. DANDER, S. J., *Summarium Theologiae Dogmaticae de Sacramentis Christi,* I-II. (15,5 x 24 cms.; 86 y 87 pp.). Innsbruck, 1950 y 1954.

F. DANDER, S. J., *Summarium tractatus dogmatici de Novissimis.* (15, 5 x 24 cms.; 28 pp.). Innsbruck, 1949.

LUDOVICUS LERCHER, S. J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae.* Ed 3.ª et 5.ª. (T. I-II-III-IV en 6 vols.; 17 x 23 cms.). Innsbruck, 1942, 1948, 1950 y 1951.

Editorial Echter. - Würzburg (Alemania).

A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon.* Geschichte und Gegenwart. Im Auftrage der Theologischen Fakultät S. J., Sankt Georgen, Frankfurt. Main. Band III.: Chalkedon heute. (15 x 22,5 cms.; IX + 981 págs.). Echter Verlag. Wärzburg, 1954.

Blackfriars. - Oxford.

Saint ALBERT the GREAT, *Of Cleaving to God.* Translated from the *De adherendo Deo,* attributed to... (12 x 18,5 cms.; 59 pp.). Blackfriars Publications. Oxford, 1947.

Società Editrice «Vita e Pensiero». - Milán (Italia).

ROBERTO ZAVALLONI, OFM., *Educazione e Personalità.* (12 x 18 cms.; XII + 150 pp.). Milano, 1955.

JACQUES LECLERCQ, *Il senso della storia nel pensiero cristiano.* Traduzione di Annamaria Martinelli. (12 x 18 cms:; 125 pp.). Milano, 1954.

Università di Genova. - Istituto di Filosofia.

ROMEO CRIPPA, *Il realismo integrale di M. Blondel.* (14 x 21 cms.; 203 págs.). Fratelli Bocca. Editori. Milano, 1954.

Editoriale «Arte e Storia». - Roma (Italia).

CESARE GUASCO, *Ragione e mito nell'arte di Luigi Pirandello.* (15,5 x 21,5 cms.; 202 págs.). Roma, 1954.

Editorial Herder. - Barcelona.

BARTOLOME M.ª XIBERTA, O. C., *El YO de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías.* (11 x 17,5 cms.; 172 pp.). Barcelona, 1954.

JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía.* Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Traducción, Presentación y Apéndices de Luis María Gómez, S. J. (14 x 22 cms.; XIV + 516 pp.). Barcelona, 1954.

J. DE VRIES, S. J., *Critica.* Editio altera penitus recognita. (16 x 24 cms.; XI + 210 pp.). Barcelona, 1954.

Editorial Herder. - Barcelona (España).

ENRIQUE DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia.* Manual de los Símbolos, Definiciones y Declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, Catedrático de Lengua Griega. (14 x 20,8 cms.; XXXI + 618 + [99] págs.). Biblioteca Herder: Sección de Teología y Filosofía, volumen 22. Barcelona, 1955.

Editorial Herder. - Barcelona.

ALBERT HARTMANN, S. I., *Sujeción y libertad del pensamiento católico.* La Iglesia ante los problemas actuales. Versión española de Constantino Ruiz Garrido. (11,5 x 19,5 cms.; 298.). Barcelona, 1955.

PAUL W. von KEPPLER, *Más alegría.* (11 x 17,5 cms.; 211 págs.). 4.ª Edición. Barcelona, 1955.

MAURICIO MESCHLER, S. J., *San José en la vida de Cristo y de la Iglesia.* (12 x 19,5 cms.; 182 págs.). Versión española del P. Jerónimo Rojas, S. J., (3.ª edición). Barcelona, 1955.

SARA IZQUIERDO de PHILIPPI, *Guía Catequística para la enseñanza de los niños.* (11 x 15,5 cms.; 174 págs.). Barcelona-Santiago de Chile, 1955.

Editorial Subirana, S. A. - Barcelona.

SOLANS - VENDRELL, *Manual Litúrgico.* T. II. 13.ª edición (14,5 x 21,5 cms.; XXV + 736 págs.). Barcelona, 1955.

Editor Juan Flors. - Barcelona (España).

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J., *Pedagogía de la comprensión.* Colección «Remanso». Sección II. 2. (10,5 x 19 cms.; XII + 276 págs.). Barcelona, 1954.

Editorial Luis GILI. - Barcelona (España).

Dr. PIO PARSCH, *Sigamos la Santa Misa.* Traducción de la 5.ª edición alemana por el Dr. Antonio Sancho. (12 x 17 cms.; 139 págs.). Barcelona, 1954.

EDUARDO JUAN MARIA POPPE, Pbro., *Pláticas y Cartas a los Sacerdotes.* Traducción del flamenco por el P. Siardo María Bouwhuis, O. Carm. (12 v 17 cms.; 125 págs.). Barcelona, 1954.

Editorial SAL TERRAE. - Santander (España).

VICTORIANO RIVAS ANDRES, S. J., *Llena de Gracia.* Las Siete Palabras de la Virgen. (10, 5 x 15, 3 cms.; 125 págs.). Ediciones «Sal Terrae». Santander, Año Mariano, 1954.

JUAN CARRASCAL, S. J., *Máscaras. El comunismo entre bastidores.* (12 x 17,5 cms.; 245 pp.). Santander, 1954.

Editorial «Sal Terrae». - Santander (España).

R. P. REGATILLO et M. ZALBA, S. I., *De statibus particularibus tractatus.* (12,5 x 19 cms.; 267 págs.). Santander, 1954.

LUCIUS RODRIGO, S. I., *Praelectiones Theologico-Morales Comillenses.* Tomus III: Tractatus de conscientia morali. Pars prior: Theoria generalis de conscientia morali (16 x 24 cms.; XIX + 571 págs.). Santander, 1954.

Ediciones «Fomento de Cultura». - Valencia (España).

MARCEL DE CORTE, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización.* Versión española: F. S. (13,5 x 18,5 cms.; 261 págs.). Valencia. s. f.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. - Madrid (España).

(VARIOS AUTORES), *Moral profesional. Curso de conferencias.* (14 x 21 cms.; 345 pp.). Colección de la Sección de Etica Individual y Social, vol. II. Madrid, 1954.

JUAN ZARAGÜETA, *Filosofía y Vida.* Tomo III: Soluciones. (16,5 x 24 cms.; 699 pp.). Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Madrid, 1954.

Ediciones «Corporación». - México.

Primer Congreso Nacional de Cultura Católica. Del 18 al 23 de Enero 1953. Guadalajara, Jal. (16 x 22 cms.; 59 pp.). México, D. F., 1953.

Ministerio de Educación Nacional. - Bogotá (Colombia).

JOSE EUSEBIO CARO, *Escritos filosóficos.* Edición dirigida por Simón Aljure Chalela. (13 x 20 cms.; 278 págs.). Biblioteca de Autores Colombianos. Ediciones de la revista «Bolívar». Bogotá, 1954.

Universidad Nacional de Tucumán (Argentina).

MANUEL GONZALO CASAS, *Introducción a la Filosofía.* Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Serie didáctica, 5. (15,5 x 23,2 cms.; 357 pp.). San Miguel de Tucumán, 1954.

Editorial «Apis». - Rosario (Argentina).

CAYETANO BRUNO, S. D. B., *La Virgen Generala.* Estudio documental. (14 x 19,5 cms.; 425 págs.). Rosario, 1954.

De sus autores.

BEDETTI ALESSANDRO, *Filosofia della Vita.* (16,5 x 23,5 cms.; 189 pp.). Società Editoriale «Cremona Nuova». Crmona (Italia), 1952.

CAYETANO BETANCUR, *Introducción a la ciencia del Derecho.* (12,5 x 20 cms.; 36 pp.). Biblioteca de Autores Colombianos. Editorial A B C. Bogotá (Colombia), 1953.

RUBEN VARGAS UGARTE, S. J., *Concilios Limenses* (1551-1772), Tomos I-II-III. (17,5 x 24 cms.; XV + 426; VII + 253; 212 págs.). Lima (Perú), 1951, 1952, 1954.

JUAN ROSANAS, S. J., *Cristo-Hombre* (13 x 18 cms.; 165 pp.). Colección «Vida Espiritual», vol. XII. Editorial Poblet. Buenos Aires, 1954.

ALFREDO FRAGUEIRO, *La analogía del Derecho.* (16 x 23,5 cms.; 159 págs.). Universidad Nacional. Córdoba. (Argentina), 1953.

JOSE ENRIQUE MIGUENS, *El conocimiento de lo social y otros ensayos.* (15, 5 x 23,2 cms.; 366 págs.). Editorial «Perrot». Buenos Aires, 1953.

RAIMUNDO PARDO, *Del origen a la esencia del conocimiento.* 14,5 x 20,5 cms.; 117 p.). Sociedad Argentina de Filosofía. Buenos Aires, 1954 .

HORACIO ROQUÉ NUÑEZ, *El tema de Dios en Bergson.* (16 x 23,3 cms.; 73 págs.). Córdoba (Argentina), 1954).

P. ANGEL VALTIERRA, S. J., *El Santo que libertó una raza. San Pedro Claver, S. I., Esclavo de los esclavos negros. Su vida y su época* (1580-1654). (14 x 21 cms.; XXI + 908 págs.). Imprenta Nacional. Bogotá (Colombia), 1954.

P. ANGEL VALTIERRA, S. I., *El esclavo de los esclavos. San Pedro Claver. S. J.*, Tercer centenario de su muerte (1654-1954). (15 x 22 cms.; 126 págs.). Antares, Imprenta-Editorial. Bogotá (Colombia), 1954.

OTTO ZIMMERMANN, S. J., *Teología Ascética.* Versión de la 2.ª edición alemana por el R. P. Juan Armelín, S. J. (15,5 x 23 cms.; XVI + 750 págs.). Seminario Metropolitano. Buenos Aires, 1954.

Pbro. MANUEL JUAN SANGUINETTI, *La Representación Diplomática del Vaticano en los países del Plata.* (17,5 x 26,5 cms.; 127 págs.). Buenos Aires, 1954.

RENE BERTRAND-SERRET, *Le mythe marxiste des «CLASSES».* Préface de C. J. Gignoux. (11,5 x 18,5 cms.; 234 págs.). Les Éditions du Cèdre. Paris, 1955.

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DEL SIGLO XX

ES UNA OBRA CIENTIFICA DE EXTRAORDINARIO VALOR QUE HA REQUERIDO LARGO TIEMPO DE PREPARACION POR UN GRUPO DE ESPECIALISTAS DEL INSTITUTO BIBLIOTECOLOGICO DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

El *Catálogo* de la Exposición Bibliográfica será un instrumento valioso de consulta, por cuanto reúne el rico material de *Bibliografía Filosófica del Siglo XX* presentado en la Exposición. Ha sido preparado de acuerdo con las normas científicas de catalogación de la Biblioteca Vaticana, y se ha tenido empeño en alcanzar la máxima precisión en cada referencia bibliográfica. Clasificado sistemáticamente, permite hallar un importante material bibliográfico sobre cada uno de los temas filosóficos, tanto históricos como doctrinales.

Un completísimo *Indice de Autores* contiene valiosa información así sobre las obras de los diversos autores como sobre los estudios realizados en torno a sus teorías.

El Catálogo reúne más de 4.000 títulos de obras filosóficas editadas en el Siglo XX, en su mayoría de reciente publicación, en los principales idiomas.

INDICE SISTEMATICO DE LA OBRA

Sección I: *Introducción.* Subsidios generales de la investigación filosófica. Sección II: *Historia.* Historia de la filosofía. Sección III: *Doctrina.* Estudios generales. Metafísica. Cosmología. Filosofía de la naturaleza. Metafísica especial. Psicología especial. Sistemas filosóficos. Psicología general. Lógica. Moral. Etica. Teología natural. Regiones particulares.

EL EJEMPLAR DE 478 PAGINAS FINAMENTE ENCUADERNADO $ 90.-

EDICIONES PEUSER

SAN MARTIN 200 - FLORIDA 750 y demás sucursales

Esta revista se terminó de imprimir
el 29 de Diciembre de 1955, en los
Talleres Gráficos "Verdad" S.R.L.
Senillosa 1535 — Buenos Aires.

Número suelto m$n. 16.—

Suscripción anual m$n. 60.—

En el exterior: 6 doll.

Representante en Rosario:

Dr. Absalón D. Casas - Mitre 621 - Rosario

Representante en Tucumán:

Dr. Pedro Roberts - Junín 583 - Tucumán

Dirección, redacción y administración:

COLEGIO MAXIMO

SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M. (R. ARGENTINA)

FOR LIBRARY USE ONLY

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01481 1360

FOR LIBRARY USE ONLY